AH 663C L

Digitized by Google

Period
1905

יהוה

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

THEOLOGISCHE

JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

Dr. **F. CHR. BAUR**,
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

Dr. **E. ZELLER**,
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERN.

ACHTER BAND.

JAHRGANG 1849.

TÜBINGEN,
VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.
1849.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt des achten Bandes.

Erstes Heft.

Seite

I. Zeller, Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter. Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands 1

II. Baur, Zur Geschichte der protestantischen Mystik; die neueste Literatur derselben (Fortsetzung und Schluss) . 85

III. Zeller, Die Trennung der Kirche vom Staat in ihrer Bedeutung für die Theologie 143

Zweites Heft.

I. Schweizer, Die Synthese des Determinismus und der Freiheit in der reformirten Dogmatik 155

II. Hilgenfeld, Der Paschastreit und das Evangelium Johannis, mit Rücksicht auf Weitzel's Darstellung . . . 209

III. Roth, Zur Geschichte der Religionen 281

Drittes Heft.

I. Baur, Zur neutestamentlichen Kritik. Uebersicht über die neuesten Erscheinungen auf ihrem Gebiete 299

II. Zeller, Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter. Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands (Fortsetzung) 371

Digitized by Google

Viertes Heft.

I. Baur, Zur neutestamentlichen Kritik. Uebersicht über die neuesten Erscheinungen auf ihrem Gebiete (Fortsetzung) . 455

II. Zeller, Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter. Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands (Schluss) 535

Digitized by Google

I.

Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter.

Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands.

Von

E. Zeller.

Die Apostelgeschichte hat bis auf die neuere Zeit herab fortwährend das Schicksal gehabt, über welches sich schon Chrysostomus beklagt, dass sie im Vergleich mit andern neutestamentlichen Büchern verhältnissmässig wenig beachtet wurde. Mehr mit dogmatischem als historischem Interesse der Schriftforschung zugewendet, fand sich die Mehrzahl der Theologen von einer Schrift, deren unmittelbar dogmatische Ausbeute allerdings minder reich ist, als die mancher andern, nicht besonders angezogen. Wie ungleich nicht allein die Gunst und Ungunst, sondern auch die Aufmerksamkeit der Gelehrten zwischen ihr und andern Theilen des Kanon vertheilt war, kann man sich klar machen, wenn man mit den wenigen Bearbeitungen der Apostelgeschichte aus den letzten 30 Jahren die zahllosen Commentare und Monographien über den Römerbrief, die bändereiche Litteratur über die Evangelien zusammenhält, welche der gleiche Zeitraum gebracht hat. Erst seit wenigen Jahren scheint sich dieses Missverhältniss ausgleichen zu wollen. Nach Neander's ausführlicher Bearbeitung der apostolischen Geschichte war es zuerst Baur, der unserer Schrift neue und eigenthümliche Gesichtspunkte, und mit derselben auch ein neues Interesse für die Geschichte des Urchristenthums abgewann, Schneckenburger's scharfsinnige Untersuchung über den Zweck der Apostelgeschichte folgte, und an

Digitized by Google

diese Vorgänge haben sich in der neusten Auflage des Neander'schen Werks, in Baur's Schrift über den Apostel Paulus, und in mehreren andern, später noch zu erwähnenden Schriften und Abhandlungen weitere Erörterungen geknüpft, durch welche nicht blos die Frage über den Ursprung und schriftstellerischen Charakter unseres Buchs, sondern auch die über die Geschichtlichkeit ihrer Erzählungen einer Schlussentscheidung um Vieles näher gebracht ist. Wir versuchen im Folgenden, von der geschichtlichen Wichtigkeit der Apostelgeschichte überzeugt, die Punkte, von welchen das Urtheil über sie abhängt, mit Rücksicht auf die neueste hergehörige Litteratur [1]) zu erörtern.

Die drei Hauptfragen, mit welchen sich diese Erörterung zu beschäftigen haben wird, nach der Entstehung der Apostelgeschichte, nach ihrem Zweck und Charakter, nach der Geschichtlichkeit ihres Inhalts, müssten sich an sich, wenn uns alle erforderlichen Data zu Gebot ständen, in der angegebenen Ordnung folgen: erst wäre auszumitteln, von wem und unter welchen Umständen die Schrift verfasst ist, sodann, welche Gesichtspunkte der Verfasser bei seiner Darstellung verfolgt hat; wüssten wir so, was zur Subjektivität und zum subjektiven Standpunkt des Verfassers gehört, so könnten wir uns vorläufig ein allgemeines Urtheil darüber bilden, in welchem Umfang und welcher Richtung etwaige subjektive Zuthaten von seiner Erzählung in Abzug zu bringen sind, um den objektiven Thatbestand herzustellen, und von hier aus wäre auch die Entscheidung über das Einzelne dieser Erzählung um Vieles erleichtert. Wir können jedoch diesen Weg nicht einschlägen. Denn sowohl über den Ursprung, als über den Zweck unserer Schrift fehlt es uns, von ihr selbst abgesehen, so ganz an höhern und zuverlässigen Nachrichten [2]), dass

1) Von den Werken, die hier zu berücksichtigen sind, konnten zwei, die dritte Auflage des de Wette'schen Commentars, und Wieseler's Chronologie des apostolischen Zeitalters, erst nach Vollendung des grösseren Theils dieser Arbeit benützt werden. Doch hat der Verf. noch nachträglich darauf Rücksicht genommen.

2) Man vgl. hierüber meine Abhandlung: „die älteste Ueberlieferung über die Schriften des Lukas" im 4ten Heft des vorigen Jahrgangs.

Digitized by Google

wir hinsichtlich beider Punkte ausschliesslich an die in ihr selbst liegenden Anzeichen gewiesen sind. Unter diesen aber ist die Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit des von ihr Erzählten theils an und für sich eines der wichtigsten, theils dasjenige, von welchem die Schätzung der übrigen grossentheils abhängt; wie denn namentlich über die Tendenz und das Verfahren des Schriftstellers ganz anders geurtheilt werden wird, wenn man seine Darstellung im Ganzen und Einzelnen durch den geschichtlichen Thatbestand, als wenn man sie ganz oder theilweise durch anderweitige Gründe bestimmt glaubt. In diesem Fall muss daher die historische Kritik des Berichteten der litterarischen Untersuchung über den Zweck, die Motive und den Ursprung des Berichts vorhergehen, und wird auch die erste in vielen Beziehungen durch die zweite ergänzt werden, so muss sie doch zuerst ihr Geschäft so weit vollziehen, als es mit ihren eigenthümlichen Mitteln möglich ist, damit für jene ein fester Grund gelegt werde.

Erster Artikel.

Die Apostelgeschichte ihrem geschichtlichen Stoffe nach betrachtet; die historische Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen.

Die wichtigsten neueren Hülfsmittel für diesen Theil unserer Untersuchung sind die bekannten Werke von Baur und Neander. Baur's Schrift über den Apostel Paulus hat es zwar in ihrem ersten Theil, welcher vom Leben und Wirken des Paulus handelt, zunächst nur mit den auf diesen bezüglichen Abschnitten der Apostelgeschichte zu thun, da jedoch der Verfasser zur Einleitung in die Geschichte des Apostels auch den Zustand der jerusalemischen Gemeinde vor seinem Auftreten ausführlich bespricht, so verbreitet er sich fast über die ganze Darstellung unseres Buchs. Hauptsächlich durch diese Baur'sche Kritik ist Neander in der vierten Auflage seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters [1]) zu einer Reihe von Zu-

1) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Vierte verbesserte und mit Rücksicht auf die neueste Kritik vermehrte Auflage. Hamb. 1847. 936 S. Die dritte Auflage hat nur 846 S. Weit der grösste Theil dieser

Digitized by Google

sätzen veranlasst worden, deren polemische Richtung gegen jene schon der Titel der neuen Ausgabe ankündigt. Leider ist diese Polemik stellenweise in einem so gereizten und verletzenden Tone gehalten, wie wir ihn in einer ihrem Wesen nach durchaus historischen, die persönliche Leidenschaft in keiner Weise herausfordernden Erörterung nur bedauern können. Um auf Anderes [1]) nicht weiter einzugehen, mag hier nur des Herzensergusses in der Vorrede zur neuen Auflage erwähnt werden. „Ich werde nicht aufhören zu protestiren — so lässt sich der Verf. nach einer wiederholten Versicherung seines Beharrens bei der *theologia pectoris* vernehmen —“ ich werde nicht aufhören, zu protestiren gegen diesen einseitigen Intellektualismus, der zerstörend ist für Herz und Geist, wie beides nur im Einklang mit einander gesund sich entwickeln kann, jenen immer mehr um sich greifenden Verstandesfanatismus, der alles in der Tiefe wurzelnde Leben, alles in die Höhe gerichtete Streben, allen Schwung des Geistes, der den Menschen immer jung erhält, zu vernichten, aus dem Menschen, von dessen wahrem Wesen das Verlangen nach dem Uebernatürlichen und Ueberweltlichen unzertrennlich ist, eine intelligente, überkluge Bestie zu machen droht. Zu diesem Protest gehöre auch Manches, was ich gegen manche Richtungen dieser Zeit in den Anmerkungen zu dieser neuen Auflage zu sagen mich gedrungen fühlte“. Was das für Richtungen, und welche Leute mit diesen schmeichelhaften Ausdrücken gemeint sind, zeigt der Augenschein, und wir hätten nur gewünscht, dass der Hr. Verf. lieber die Gegner offen und unumwunden mit Namen genannt, und ihnen ein Prädikat, das man freilich eher an

---

Vermehrungen fällt auf den ersten Band, die Geschichte der Urgemeinde und des Paulus, wogegen die Darstellung der apostolischen Lehrbegriffe im zweiten Band fast unverändert geblieben ist.

1) Wie z. B. S. 810. Anm. »Wenn Dr. Baur von dem Dreifusse seiner vorgeblichen Wissenschaft den Machtspruch thut, dass das von mir Gesagte theils unrichtig, theils unklar sei, so kümmert mich diess gar nicht.« So wäre es also nicht einmal mehr erlaubt, an der Richtigkeit einer Neander'schen Erklärung zu zweifeln, ohne sich sofort Schmähreden von Seiten des berühmten christlichen Theologen auszusetzen!

Digitized by Google

jedem anderen Ort, als in den Hallen der Wissenschaft hören sollte, schonungslos angeheftet hätte, statt verschränkt und verschroben erst gegen die Bestialität des modernen Verstandesfanatismus zu protestiren, dann die Anmerkungen zur neuesten Auflage als einen Theil dieses Protests zu bezeichnen, und schliesslich die Beziehung jenes Ausdrucks auf die Personen, gegen welche diese Anmerkungen allein gerichtet sind, dem Leser zu überlassen. Was folgt denn am Ende aus all diesem Eifern? Beim Licht besehen doch nichts weiter, als dass Neander noch immer nicht aus seiner Percatsstimmung heraus ist, und dass die Furcht, durch Verstandesbildung zur Bestie zu werden, mehr und mehr bei ihm zur fixen Idee wird [1]). Wir unsererseits theilen diese Furcht so wenig, als die entgegengesetzte, durch Ausbildung des Herzens in jenen Fanatismus des frommen Gemüths zu verfallen, von dem uns eben Neander mit Aeusserungen, wie die oben angeführten, ein so merkwürdiges Beispiel gibt, wahrscheinlich um gleich durch die That zu beweisen, dass die Gefahr des „Verstandesfanatismus“ nicht die einzige ist, welche unserer Zeit droht. Indessen sind auch noch ganz andere Leute, als wir sind, schon für intelligente Bestien erklärt worden, ohne sich dadurch in ihrer Arbeit stören zu lassen [2]), und so wol-

1) Schon in den früheren Ausgaben des Neander'schen Buchs S. 625 der 3ten, 720 der 4ten Aufl. findet sich die Behauptung, dass der Mensch ohne die Anlage und das Bedürfniss, an Uebernatürliches zu glauben, doch nur ein verständiges Thier bliebe und dazu die Anm. »Wozu ihn herabzuwürdigen der Verstandesfanatismus einer für die vorgebliche Autonomie der Vernunft eifernden Parthei in unserer Zeit erzielt.« Das Neue der im Text angeführten Stelle besteht also ausser der bestimmteren Subsumtion der »neuesten Kritiker« unter diese Parthei nur in der Veredlung des Ausdrucks. Früher waren die Gegner Thiere genannt worden, jetzt nennt man sie Bestien.

2) Nichts Anderes besagt ja Cajetans bekannte Aeusserung über Luther: *Nolo amplius colloqui cum hac bestia, habet enim profundos oculos et mirabiles speculationes in capite suo.* Der römische Kardinal nennt hier Luther eine intelligente Bestie, weil er sich von der päbstlichen Unfehlbarkeit nicht überzeugen liess, der Berliner Theolog nennt die »neuesten Kritiker« so, weil sie sich von seiner eigenen Unfehlbarkeit nicht überzeugen wollen, das ist der ganze Unterschied.

Digitized by Google

len auch wir uns durch die Anathematismen des berühmten *theologus pectoris* nicht abhalten lassen, seine Widerlegung unserer kritischen Bedenken mit aller der Ruhe und der Empfänglichkeit für Belehrung, woher sie auch kommen möge, zu prüfen, welche zur Zeit noch dem Verstandesfanatismus unserer Tage in höherem Maass eigen zu sein scheint, als dem beim ersten entschiedenen Widerspruch in Scheltworte ausbrechenden frommen Herzen.

Die Apostelgeschichte zerfällt ihrem Inhalte nach in zwei nicht ganz gleiche Hälften: die Geschichte der Urapostel und der jerusalemitischen Gemeinde c. 1—8. 9, 31 — 11, 24. c. 12, und die Geschichte des Paulus c. 9, 1—30. c. 11, 25—30. c. 13—28. Diese zwei Theile werden auch wir unterscheiden müssen.

I. Erste Hälfte. Die Geschichte der Urapostel und der jerusalemitischen Gemeinde.

1) Die Gründung der Gemeinde zu Jerusalem. Die Himmelfahrt, die Apostelwahl, das Pfingstfest.

Die Apostelgeschichte knüpft durch den Bericht über die Himmelfahrt Christi c. 1, 1—11 unmittelbar an den Schluss der evangelischen Erzählung an. Wie es sich mit diesem Faktum selbst verhält, mag um so eher der Kritik der evangelischen Geschichte zur Entscheidung überlassen werden, je unumwundener wir dieselbe in dieser Beziehung schon durch Strauss (L. J. 3. A. §. 141) abgeschlossen finden müssen; nur das Verhältniss unserer Darstellung zu der des dritten Evangeliums c. 24, 45—53 bedarf um des Späteren willen einer ausdrücklichen Beleuchtung. Auf die grössere Ausführlichkeit der Apostelgeschichte, die Engelserscheinung u. s. w. wollen wir hier kein Gewicht legen, sondern nur die wirklich unvereinbaren Züge in beiden Berichten hervorheben. Von den vier Differenzen zwischen denselben, dass nämlich 1) als der Ort der Himmelfahrt im Evangelium Bethanien, hier V. 12 der Oelberg genannt ist; dass 2) die Zeit der Himmelfahrt von der Apostelgeschichte auf den vierzigsten Tag nach der Auferstehung, vom Evangelium auf den Auferstehungstag selbst verlegt wird; dass 3) die Worte Jesu vor der Himmelfahrt von beiden nicht ganz gleich wieder gegeben werden, und dass 4) diese Worte dem Evangelium zufolge in Jerusalem, nach der Apostelgeschichte am Ort der Himmelfahrt gespro-

Digitized by Google

chen zu sein scheinen — hat die erste nichts auf sich, denn Bethanien lag am Oelberg, die Gegend von Bethanien ist daher eben das ὄρος ἐλαιῶνος; auch die dritte ist bei der wesentlichen Uebereinstimmung des Sinns von 24, 47—49 und Apostelgesch. 1, 4. 8 nicht sehr erheblich, und über die vierte möchte man sich durch die Annahme, jene Worte seien auf dem Wege von Jerusalem an den Oelberg gesprochen worden, oder noch einfacher durch die Anerkennung einer kleinen Ungenauigkeit in der Darstellung hinwegsetzen, wenn sie nicht bereits mit der eingreifenderen Abweichung hinsichtlich der Zeit der Himmelfahrt zusammenhinge. Das Evangelium denkt sich nämlich jene Worte offenbar noch am Abend des Auferstehungstages gesprochen, wie diess aus c. 24, 21. 33. 36. 44 unwidersprechlich hervorgeht, und da sie nun zugleich ebensowohl durch ihren Inhalt, als durch die übereinstimmende Angabe der beiden Berichte in die Zeit unmittelbar vor der Himmelfahrt verwiesen werden, so ist augenscheinlich, dass diese dem Evangelium zufolge noch am Auferstehungstage selbst stattfand, wogegen sie von der Apostelgeschichte um vierzig Tage später gesetzt wird. Um diesem Widerspruch zu entgehen, läugnete die ältere Harmonistik (z. B. Bengel's Gnomon zu Apg. 1, 4) die Identität der von dem Evangelium und der von der Apostelgeschichte berichteten Reden Jesu; jene sollten auf den Auferstehungstag, diese vierzig Tage später fallen, und eben auf seine frühere Verheissung 24, 49 sollte Jesus, wie auch Meyer z. Apg. 1, 4 annimmt, in eben dieser Stelle zurückweisen. Kann indessen dieses bei der klaren Beziehung von Apg. 1, 4 auf den folgenden fünften Vers nicht zugegeben werden, so ist auch die Verwandtschaft der beiderseitigen Aussprüche viel zu gross, um sie ganz verschiedenen Zeiten und Anlässen zuzuweisen. Auch an sich aber passte der Befehl 24, 49, bis zum Empfang des heil. Geistes in Jerusalem zu bleiben, nur zur letzten Zusammenkunft Jesu mit den Jüngern; bei einer früheren hätte er sie nicht auf die Geistesmittheilung, sondern auf seine persönlichen weiteren Anordnungen verweisen müssen. Wenn endlich 24, 50 die Erzählung von der Himmelfahrt an eben diese Rede mit einem einfachen: ἐξήγαγε δὲ αὐτοὺς ἔξω anknüpft, so ist doch wohl klar, dass sich der Verfasser hier nicht wie Apg. 1, 3 zwischen beide eine Zwischenzeit von vierzig Tagen, mit mehrfachen Erscheinungen des Auferstande-

Digitized by Google

nen und weiteren Lehrreden Jesu hineindenkt. Ebensowenig geht es aber an mit Olshausen z. Apg. 1. die Schwierigkeit durch die Annahme zu lösen, dass hier zwar die Zusammenkunft V. 4 mit der vom Lukasevangelium erzählten identisch sei, V. 6 dagegen eine von dieser verschiedene Zusammenkunft am Himmelfahrtstag gemeint sei; denn theils schildert das Evangelium die von ihm berichtete Unterredung Jesu mit den Jüngern, nach dem eben Bemerkten, deutlich genug als die letzte, der Himmelfahrt unmittelbar vorangehende, theils weist Apg. 1, 6 durch das *οἱ μὲν οὖν συνελθόντες* ebenso unverkennbar auf V. 4 zurück, als V. 7 durch die Frage: *κύριε, εἰ ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ;* — die Apostel glauben die Aufrichtung des messianischen Reichs nahe, weil Jesus die nahe Erfüllung der *ἐπαγγελία τοῦ πατρός* in Aussicht gestellt hat —; theils sind endlich die Worte, welche das Evangelium V. 47 ff. Jesus in den Mund legt, in der Apg. an V. 4 und 8 vertheilt, welche demnach unmöglich verschiedenen Zeiten zugewiesen werden können. Es bleibt daher nichts übrig, als den bedenklichen Umstand, dass die Zeit der Himmelfahrt in den beiden Lukanischen Berichten widersprechend bestimmt wird, ohne Umschweife anzuerkennen. Wie diese Erscheinung zu erklären ist, und welche Folgerungen für den schriftstellerischen Charakter der Apostelgeschichte sich daraus ergeben, kann erst später untersucht werden, hier handelte es sich vorerst nur um den Thatbestand als solchen.

Nach der Himmelfahrt, erzählt die Apostelgeschichte weiter, c. 1, 12—26, kehrten die Apostel nach Jerusalem zurück, und blieben hier, dem Auftrag ihres Meisters gemäss, mit ihren Freunden fortwährend zum Gebet versammelt. In dieser Zeit wurde auf den Vorschlag des Petrus die durch Judas Verrath entstandene Lücke im Apostelverein ausgefüllt, indem unter Theilnahme der sämmtlichen Messiasgläubigen Barsabas und Matthias als Ersatzmänner aufgestellt, und unter diesen durch das Loos für Matthias entschieden wurde. Diese Erzählung wäre ihrem allgemeinen Inhalt nach ziemlich unverfänglich, und nur aus dem Zusammenhang, in dem sie steht, würden Zweifel gegen sie entstehen, sofern sie einerseits ebenso wie schon der Bericht über die Himmelfahrt, voraussetzt, dass die Apostel nach dem Tode Jesu fortwährend in Jerusalem geblieben

Digitized by Google

seien, eine von der neueren Evangelienkritik mit Hülfe des Matthäus auf triftige, bis jetzt unwiderlegte Gründe hin in Anspruch genommene Voraussetzung [1]); sofern anderer seits diese Ergänzung des Apostelcollegiums mit dem Pfingstfest als seine unmittelbare Vorbereitung so enge zusammenhängt, dass sie fast nothwendig mit diesem steht und fällt; und in dieser Hinsicht werden wir noch später auf sie zurückzukommen veranlasst sein. Aber auch abgesehen von diesem Zusammenhang enthält die nähere Ausführung unsers Berichts Manches, dessen Geschichtlichkeit sich schwer festhalten lässt. Die Worte, welche hier dem Petrus in den Mund gelegt werden, können nicht wohl so von ihm gesprochen worden sein. Darauf zwar möchten wir kein Gewicht legen, dass die zwei Psalmstellen Ps. 69, 26. 109, 8 V. 16 durch den Singular *τὴν γραφὴν ταύτην* als Eine Schriftstelle bezeichnet werden, denn eine solche Ungenauigkeit im Citiren findet sich auch sonst, z. B. bei Justin, und liesse sich im Zweifelsfall dem Apostel Petrus so gut zutrauen, als dem Lukas; ebensowenig auf die materielle Unrichtigkeit des Citats und der den beiden Stellen gegebenen messianischen Deutung [2]), denn auch diese bei Petrus für unmöglich zu erklären, haben wir keinen Grund. Sehr unwahrscheinlich ist es dagegen, dass Petrus vor einer Versammlung jerusalemitischer Christen, höchstens 6—7 Wochen nach dem Verrath und Ende des Judas diesen ganzen Vorgang so, wie hier, anscheinend als etwas ganz Neues, erzählt, dass er vor ihnen von den Bewohnern Jerusalems wie von dritten, unbekannten Personen den Ausdruck *πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἰερουσαλὴμ* gebraucht, dass er, der doch wohl aramäisch redete, das aramäische חַקְלָ דְמָא durch eine griechische Uebersetzung erläutert, dass er vollends seine eigene und der Zuhörer Muttersprache wie ein völlig Fremder als die *ἰδία διαλεκτος αὐτῶν* bezeichnet hätte. Diese Bemerkung hat sich selbst solchen Auslegern, die im Uebrigen an der Glaubwürdigkeit unserer Erzählung festhalten, wie Olshausen, so unabweisbar aufgedrungen, dass sie jene nur durch die Annahme zu retten wussten, V. 18 und 19, oder doch V. 19 sei ein nicht zur Rede des Petrus gehöriges

1) M. s. Strauss L. J. 3. A. §. 136.

2) Man vgl. darüber die Commentatoren zu den Psalmstellen und Meyer z. Apg. 1, 20.

Digitized by Google

Einschiebsel des Verfassers [1]). Aber ein solches Einschiebsel kann weder überhaupt ohne alle Ankündigung oder Andeutung gemacht werden, noch lässt sich ein solches im vorliegenden Fall annehmen, ohne den Zusammenhang der Rede des Petrus, welche unter Beibehaltung der beiden Verse ganz fliessend und natürlich fortgeht, gänzlich zu zerstören. Lässt man beide weg, so tritt V. 17 äusserst störend zwischen V. 16 und 20 und weder das ὅτι am Anfang des einen, noch das γὰρ am Anfang des andern ist zu ertragen, wozu noch kommt, dass sich die ἔπαυλις V. 20 sichtbar auf das χωρίον V. 18 zurückbezieht. Theilt man (mit Kuinöl) nur V. 19 dem Berichterstatter zu, so ist nur ein Theil der oben angeregten Schwierigkeiten gehoben, das Unpassende der Erzählung über das Schicksal des Verräthers bleibt; zu dem aber lässt sich der mit dem Vorhergehenden durch ein einfaches καὶ verbundene und in ganz gleicher Construktion fortfahrende V. 19 noch weniger, als V. 18 und 19 zusammen, vom Context der Petrinischen Rede lostrennen. Kann sich aber Petrus über das Ende des Judas nicht so ausgedrückt haben, wie er hier thut, so ist nicht minder wahrscheinlich, dass er dieses Ereigniss, auch abgesehen davon, nicht so berichtet haben könnte. Es ist von Strauss [2]) erschöpfend gezeigt worden, dass die vorliegende Darstellung mit der Erzählung des Matthäus vom Tod des Verräthers durch keine Kunst zu vereinigen ist, dass diesem zufolge Judas durch Selbstmord umkommt, nach jener durch einen zur Strafe über ihn verhängten Unglücksfall, dass der Tod durch den Strick bei Matth. und der durch einen Fall in der Apostelgeschichte sich gegenseitig ausschliessen, dass das Gut, welches Matthäus erst nach dem Tode des Judas von den Priestern für den bekannten Zweck kaufen lässt, nach unserer Schrift von Judas selbst zu eigenem Besitz um den Verrätherlohn erworben wird, der dann aber wohl mehr betragen haben müsste, als 30 Silberlinge, dass unser Bericht mit dem apokryphischen des Papias in einer bedenklichen Verwandtschaft steht, dass endlich die christliche Sage theils in der allgemeinen Voraussetzung einer ausgezeichneten Strafe, die

1) Der ersteren Ansicht ist auch Schleiermacher Einleit. in's N.T. S. 372.

2) L. J. 3. A. §. 128.

Digitized by Google

den Verräther ereilt haben müsse, theils in den verschiedenen alttestamentlichen Stellen, die auf ihn gedeutet werden konnten, Anlass genug hatte, um die beiden Berichte über das Ende des Judas selbst ohne alle geschichtliche Grundlage, oder nur auf Grund der einfachen Thatsache seines frühen Todes auszubilden. Das Letztere betreffend mag hier nur noch daran erinnert werden, dass auch sonst in der alten Sage besonders ausgezeichnete Feinde der christlichen Sache durch einen Fall ihr Leben enden. Ausser dem Magier Simon, welchen das Wort des Petrus aus den Lüften herabgestürzt haben soll, wird auch von seinem Vorgänger Dositheus in den Clementinen II, 24 berichtet: *ἐπὶ τούτῳ καταπλαγεὶς ὁ Δωσίθεος λέγει αὐτῷ* (dem Simon), *εἰ σὺ εἶ ὁ ἑστὼς καὶ προσκυνῶ σε. Τοῦ Σίμωνος εἰπόντος, ἐγώ εἰμι, ὁ Δωσίθεος ἑαυτὸν γνοὺς οὐκ ὄντα τὸν ἑστῶτα, πεσὼν προσεκύνησεν ... καὶ οὕτως μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας ὁ Δωσίθεος, ἐκείνου στάντος, αὐτὸς πεσὼν ἐτελεύτησεν.* Wie hier die Selbsterhebung der Häretiker, in der sie vom Glauben abgefallen sind, nicht blos im figürlichen, sondern im eigentlichen Sinn durch einen tödtlichen Sturz bestraft wird, so ergeht eine ähnliche Strafe über den Verräther, welcher seinem Apostelamt abtrünnig geworden ist, um sich mit dem ruchlos erworbenen Besitz gütlich zu thun: auf seinem Besitzthum selbst wird er niedergestürzt, *πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον.* Je leichter sich aber so der Bericht unserer Schrift über den Tod des Judas auch ohne geschichtlichen Grund erklären lässt, je zweifelhafter andererseits seine Richtigkeit und sein petrinischer Ursprung durch die bemerkten Umstände wird, und je unläugbarer aus dem zu V. 18 f. Bemerkten hervorgeht, dass die hier dem Petrus in den Mund gelegten Worte so, wie sie unsere Schrift berichtet, nicht von ihm gesprochen sein können, um so problematischer erscheint auch die ganze mit dieser Rede in Verbindung stehende Erzählung von der Apostelwahl, und es darf nur noch der anderweitige geschichtliche Zusammenhang derselben wankend werden, um auch ihre Thatsächlichkeit vollends in Frage zu stellen. Dieser Zusammenhang liegt nun rückwärts in dem Bericht über die Himmelfahrt, dessen Prüfung wir der Evangelienkritik überlassen mussten, vorwärts dagegen in den Ereignissen des Pfingstfests, denen wir uns sofort zuwenden müssen.

Digitized by Google

Fassen wir hiebei zuerst die im zweiten und dritten Vers des zweiten Kap. berichteten Erscheinungen ins Auge, so werden diese wohl auf Jeden beim ersten Anblick den Eindruck des Wunderbaren machen. *Ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥςπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον, οὗ ἦσαν καθήμενοι· καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡςεὶ πυρὸς, ἐκάθισέ τε ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν.* Diess sieht unstreitig nichts weniger als natürlich aus. Der neueren Exegese jedoch war das Wunder theilweise anstössig, und sie bemühte sich, es durch natürliche Erklärung zu entfernen. Diese selbst nahm eine doppelte Richtung: sie gab entweder die Thatsache als äusseren Vorfall zu, bestritt dagegen ihren wunderbaren Charakter, oder sie liess den letzteren stehen, verlegte aber dafür die Thatsache aus der Welt der äusseren Wirklichkeit in die der Vorstellung, der Vision. Unter der erstern Voraussetzung wurde angenommen, der scheinbar wunderbare Vorfall sei mit einem Gewitter, oder einem Sturm bei gewitterschwangerer Luft in Verbindung gestanden, die feurigen Zungen seien Flammen eines an dem Versammlungssaal niederfahrenden Blitzes, oder elektrische Funken, wie sie sich auch sonst zuweilen bei schwüler Luft an Menschen, Thieren und Gegenständen entladen. Allein weder die eine noch die andere dieser elektrischen Erscheinungen könnte so, wie hier, beschrieben werden, um so weniger, da schon die unverkennbare Beziehung der *γλῶσσαι πυρὸς* auf das *γλώσσαις λαλεῖν* verbietet, jene in der unbestimmten Bedeutung: Flammen, Funken, zu nehmen, und da auch der Ausdruck die eigentliche Bedeutung dieses Wortes verlangt: es heisst nicht *ὡςεὶ γλῶσσαι πυρὸς*, sondern *γλῶσσαι, ὡςεὶ πυρὸς*, das *ὡςεὶ* bezieht sich nicht auf die Zungengestalt, sondern auf die feurige Substanz dieser Zungen. Zungen aber, wenn auch feurig aussehende, sind etwas Anderes als elektrische Funken; dass vollends diese an einer ganzen Versammlung zum Vorschein kommen, oder genauer, an alle einzelnen Mitglieder einer solchen Versammlung sich vertheilen und auf sie setzen, oder dass ein Blitz eben dieses thun sollte, ohne auch nur eine dieser Personen zu beschädigen, wird wohl Niemand ohne ein Wunder denkbar finden. Heinrichs z. d. St. nimmt daher an, dass die Jünger, in dem Gewitter das Herabkommen des Geistes erblickend, die mit demselben verbundenen Erscheinungen aus ei-

Digitized by Google

genen Mitteln vergrössert und ausgeschmückt haben, womit diese Form der natürlichen Erklärung in die zweite, auch von Neander S. 14 f. zulässig befundene übergeht, die Annahme, dass der ganze Vorgang eine durch ausserordentliche Naturerscheinungen nur veranlasste Vision sei. Ist aber eine derartige Vision einer ganzen Versammlung auch nicht ohne Beispiel, so hat doch unser Verfasser offenbar nicht die Absicht, einen solchen blos inneren Vorgang zu schildern; wenn er vielmehr das Brausen V. 2 ganz als etwas Faktisches behandelt, ebenso das ἐκάθισε in eigenem Namen ausspricht, das Erfülltwerden mit dem Geiste, das einer Vision schon vorangegangen sein müsste, erst auf die Vertheilung der feurigen Zungen folgen lässt, und das λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις mit den γλῶσσαι διαμεριζόμεναι in unverkennbaren Causalzusammenhang setzt, so lässt er uns keinen Augenblick im Zweifel, dass er diese Erscheinungen als etwas äusserlich Reales betrachtet wissen will. Wir müssten daher noch einen Schritt weiter gehen und annehmen, entweder, dass die Versammelten selbst den inneren Vorgang mit einem äussern verwechselt, oder dass die Ueberlieferung, welcher unser Verfasser folgte, jenen in diesen umgebildet habe. Im erstern Fall könnte freilich der Geist, welcher die Jünger erfüllte, nicht das πνεῦμα τῆς ἀληθείας gewesen sein, sondern eher ein Geist der Schwärmerei, dessen sofortige wunderbare Wirkungen wir nicht begreifen würden; im andern Fall ist es allerdings möglich, dass unserem Bericht als Thatsächliches eine Vision zu Grunde liegt, ebenso möglich aber auch, dass wir ein ganz anderes Faktum, oder auch gar kein Faktum haben, denn eine Ueberlieferung, welche Visionen mit objektiven Vorgängen verwechselt, würde ihren Gegenstand so vollständig entstellen, dass sie keinen weiteren Anspruch auf unbedingte Annahme ihres Zeugnisses machen könnte. Diese ganze natürliche Erklärung führt daher nur dazu, die Glaubwürdigkeit des vorliegenden Berichts überhaupt in Frage zu stellen, und das Thatsächliche der betreffenden Vorgänge als etwas Problematisches erscheinen zu lassen, hinsichtlich dessen die Kritik vollkommen freie Hand hat, sich für die eine oder andere Ansicht zu entscheiden, falls sich anderweitige Entscheidungsgründe finden sollten. Sehen wir, ob uns solche im weitern Verlauf der Erzählung begegnen.

Es führt diess auf die vielbesprochene Frage über das γλώσσαις

Digitized by Google

λαλεῖν. Diese Erscheinung wurde bekanntlich von der ganzen älteren Exegese, so weit unsere Kenntniss derselben hinaufreicht [1]), von einem wunderbaren Reden in fremden Sprachen verstanden. Die versammelten Christen, würde demnach in unserer Stelle gesagt, vom Geist erfüllt, redeten auf einmal in verschiedenen ihnen bisher unbekannten Sprachen, deren Kenntniss ihnen sofort, wie man in der Regel ohne bestimmten Anlass in unserem Bericht annimmt, zum Behuf der apostolischen Verkündigung habituell geblieben sein soll. Doch findet sich schon frühe auch die Vorstellung, welcher in neuerer Zeit Schneckenburger [2]), nach dem Vorgang eines Ungenannten in der Tübinger Theol. Quartalschrift (1828, S. 433), den Vorzug ertheilt hat, dass die Jünger zwar alle in ihrer eigenen Sprache, der aramäischen geredet, die Zuhörer dagegen sie in der ihrigen verstanden haben, dass also das Wunder nicht sowohl ein Sprech- als ein Hörwunder gewesen sei. Beiderlei Vorstellungen endlich wollte Billroth [3]) dahin vereinigen, dass das γλώσσαις λαλεῖν in dem Reden einer Sprache, welche die verschiedenen Elemente der historisch wirklichen Sprachen in sich vereinigte, einer Art Elementar- oder Ursprache bestanden haben sollte, aus der sich dann jeder der Zuhörer seine besondere Sprache herausgehört haben müsste. Diese Abentheuerlichkeit nun lassen wir billig auf sich beruhen, mag dann, wer Lust hat, die Ursprache in den berühmten Gärten der Hesperiden [4]) aufsuchen, wo sie ohne Zweifel der Mensch-an-sich spricht, wenn er dem Gaste vom Obst-an-sich anbietet. Die von Schneckenburger adoptirte Auffassung wird zwar dazu benützt, das Wunder mittelst der Analogie des thierischen Magnetismus der gewöhnlichen

1) Neander S. 6 sagt: »seit dem dritten Jahrhundert.« Die gleiche Auffassung findet sich jedoch, wie noch gezeigt werden soll, schon bei Irenäus.

2) Beiträge zur Einl. in's N. T. S. 84. Vgl. dazu was Neander S. 16 aus Greg. Naz. Or. 44. S. 715 anführt. In der Schrift über den Zweck der Apg. S. 201 f. lässt es Schneckenburger unentschieden, ob der Verfasser an ein Hör- oder Sprechwunder gedacht wissen wolle, und ebensowenig lässt er sich hier auf die Frage über den objektiven Thatbestand ein.

3) Commentar zu den Korintherbriefen S. 177 ff.

4) Strauss, Glaubensl. II, 222. I, 246.

Digitized by Google

Wirklichkeit näher zu bringen; wäre aber dieser Gewinn auch weniger zweideutig, als er nach dem sogleich zu Bemerkenden in der Wirklichkeit ist, so wären wir doch im vorliegenden Fall durch unsern Text genöthigt, darauf zu verzichten; denn wenn in diesem geradezu gesagt wird: ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδε αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι, so kann die Meinung des Berichterstatters unmöglich die sein, dass die Sprechenden nicht ἑτέραις, sondern ταῖς αὐταῖς γλώσσαις geredet haben, wie sonst, und nur die Hörenden sie ἐν ἑτέραις γλώσσαις verstanden, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδε αὐτοῖς ἀκούειν. Es blieb daher von hier aus nichts übrig, als dem Erzähler eine unrichige Auffassung des Vorgangs schuld zu geben, eine Annahme, zu der wir um so weniger Grund haben, je weniger für seine Denkbarkeit dadurch gewonnen wird; denn weit entfernt, die Sache begreiflich zu machen, führt diese Erklärung nur noch die weitere Schwierigkeit mit sich, dass die Erfüllung der Jünger mit dem Geist eine wunderbare Wirkung auf das Auffassungsvermögen des nicht vom Geist erfüllten Volkes gehabt haben soll.

Halten wir uns nun an die gewöhnliche supranaturalistische Auffassung unserer Erzählung, der zufolge die versammelten Christen wirklich in fremden, ihnen früher unbekannten Sprachen geredet haben müssten, so sind es freilich keine geringen Schwierigkeiten, von denen diese Vorstellung theils an sich selbst, theils bei Vergleichung des von Paulus im ersten Korinthierbrief beschriebenen Zungenredens gedrückt wird. Die plötzliche Mittheilung der Fertigkeit, in fremden Sprachen zu reden, könnte nur als das absolute Wunder betrachtet werden. Die Annahme eines solchen Wunders widerspricht aber theils an und für sich einer richtigen Ansicht von der göttlichen Wirksamkeit und dem Verhältniss Gottes zur Welt, theils in unserem Fall im Besondern einer richtigen Ansicht vom Wesen des menschlichen Geistes, in dessen Begriff es liegt, dass er frei, d. h. dass nichts in ihm gesetzt ist, was er nicht selbstthätig in sich gesetzt hat, dass ihm daher keinerlei Fertigkeit momentan und von Aussen her eingegossen werden kann. Oder wenn man an diesem dogmatischen Grund Anstoss nehmen sollte, so wenig man auch dazu Grund hat: dass ein derartiges Wunder wirklich geschehen sei, steht in so unverhältnissmässig grösserem Widerspruch mit aller

Digitized by Google

beglaubigten Erfahrung, als dass es von einem Einzelnen oder von der Sage fingirt sei, dass der Geschichtschreiber, welcher nur zwischen einem von diesen beiden Fällen die Wahl hat, sich nach Gesetzen historischer Wahrscheinlichkeit unter allen Umständen unbedingt für den zweiten derselben entscheiden muss. Er müsste diess, selbst wenn ein Augenzeuge des angeblichen Wunders vor ihm stände, er muss es um so mehr, wenn er es mit einer Darstellung zu thun hat, die erweislich von keinem Augenzeugen herrührend nach Allem, was sich über ihren Ursprung durch äussere Zeugnisse ausmitteln lässt, möglicherweise ein volles Jahrhundert von dem fraglichen Ereigniss abliegt [1]). Dieses Bedenken wird dadurch in der That nicht beseitigt, dass man uns mit Olshausen (z. d. St.) und Baumlein [2])

---

1) In dem Obenbemerkten liegt zugleich die Antwort auf die oftgehörte Behauptung, dass es unerlaubt sei, eine Erzählung blos um ihres wunderbaren Charakters willen zu verwerfen. Die Unmöglichkeit und Unglaublichkeit des Wunders gehört gerade ebensogut zu den Voraussetzungen jeder historischen Kritik, wie alle andern innern Merkmale, nach denen sich diese bei der Entscheidung über den Thatbestand zu richten hat, z. B. die Unmöglichkeit, dass widersprechende Nachrichten zugleich wahr sein können u. s. w., und wer jene nicht zugibt, der wird sich, wie diess die tägliche Erfahrung bestätigt, auch diesen mit leichter Mühe zu entziehen wissen. Auf jedem andern Gebiete der Geschichtsforschung wird diess auch unbedenklich zugegeben, warum es auf dem der biblischen Geschichte anders sein sollte, lässt sich nicht absehen. Jedenfalls läge die Beweislast hier denen ob, welche für dieses Gebiet ganz eigenthümliche, von allem sonst Anerkannten abweichende Gesetze in Anspruch nehmen, nicht denen, welche auch hier nur nach den allgemeinen Grundsätzen der historischen Kritik verfahren. Der Beweis wird aber wohl schwerlich geführt, und die ganze Phalanx von Gründen entkräftet werden, mit denen von Spinoza und Hume bis auf Strauss herab die Möglichkeit und Erkennbarkeit des Wunders bestritten worden ist. Bis dahin aber sind wir in unserem Rechte, wenn wir die Unglaublichkeit des Wunders voraussetzen, und auch in der folgenden Untersuchung ohne weitere Bemerkung dieser Voraussetzung gemäss verfahren.

2) In seiner Abhandlung über das γλ. λαλεῖν in den Studien der ev. Geistlichkeit Würtembergs VI, 2.

Digitized by Google

auf die schon erwähnte Parallele magnetischer Zustände verweist, in denen es gleichfalls vorgekommen sei, dass Somnambülen eine nur denen, mit welchen sie in Rapport stehen, bekannte Sprache geredet haben, denn weder diese angebliche Thatsache ist beglaubigt, noch würde daraus für einen Fall etwas folgen, in dem weder an Somnambulismus noch an magnetischen Rapport zu denken ist; davon nicht zu reden, dass die Jünger nach V. 4. in fremden Zungen zu sprechen anfingen, noch ehe das Volk, mit dem sie angeblich in Rapport standen, da war [1]). Dagegen tritt die ganze Undenkbarkeit des voraussetzlichen Wunders nur um so heller in's Licht, wenn wir fragen, für welchen Zweck denn eine so beispiellose Zerreissung der natürlichen Gesetze nöthig war? Die ältere Theologie ist der Meinung, die Apostel haben die Sprachengabe erhalten, um durch dieselbe zur allgemeinen Verkündigung des Evangeliums befähigt zu werden. Aber für's Erste waren unter den am Pfingstfest Versammelten — um des Hauptmanns Kornelius c. 10 und der Johannesjünger c. 19 nicht zu erwähnen — ohne Zweifel die Wenigsten im Fall, von dieser Befähigung jemals in ihrem Leben Gebrauch zu machen, selbst wenn man bei den ἅπαντες c. 2, 2 nur ἂν die Apostel c. 1, 26, und nicht vielmehr an die sämmtlichen c. 1, 14 Erwähnten denken wollte, wie man doch nach eben dieser Stelle zu thun kaum umhin kann; denn auch von den Aposteln scheinen die Meisten keine weiteren Missionsreisen gemacht zu haben. Aber auch die, welche diess thaten, bedurften dazu — zweitens — durchaus nicht aller der Sprachen, welche unser V. 9 — 11 aufzählt, sondern es liess sich mit dem Griechischen und Aramäischen, den beiden palästinensischen Landessprachen, die ihnen schon vorher bekannt sein mussten, damals fast überall auskommen. Drittens endlich gibt auch die Geschichte nicht blos kein einziges Beispiel von der Anwendung der Sprachengabe für den Zweck der evangelischen Ver-

1) Dasselbe gilt auch von der Erklärung, welche dem Sprechwunder ein Hörwunder substituirt, um nun dieses aus dem Somnambulismus zu erläutern; ausserdem würde aber diese Erklärung zu der seltsamen Vorstellung hinführen, dass die aus Neugier zusammengelaufene Menge auf einmal in lauter Somnambülen verwandelt worden sein müsste.

Digitized by Google

kündigung, sondern statt dessen ausdrücklich mehrere Belege für das Gegentheil an die Hand: aus Apg. 14, 11 ff. geht hervor, dass Paulus nicht lykaonisch verstand, obwohl er nach 1 Kor. 14, 18 im Zungenreden stark war, und von Petrus berichtet eine uralte Ueberlieferung [1]), dass er sich des Markus als Dollmetschers bedient habe. In Erwägung dieser Schwierigkeiten geben Manche, mit Aufgebung des genannten speciellen Zwecks, dem Wunder nur die allgemeine Bedeutung einer Beglaubigung der apostolischen Verkündigung [2]), und sie erhalten dadurch, wie es scheint, den Vortheil, statt der habituellen eine blos momentane Mittheilung der Sprachfertigkeit an die Jünger annehmen zu müssen. Ob diess jedoch ein wirklicher Gewinn ist, wäre erst noch die Frage, denn die magische Unterbrechung des geistigen Lebens der Betheiligten bleibt auch in diesem Fall, und die Wiederaufhebung dieser Unterbrechung und der durch sie mitgetheilten Sprachfertigkeit könnte nun ebenso magisch und mechanisch vor sich gegangen sein; was aber seine Abzweckung anbelangt, so würde das Wunder, bei dieser Auffassung, statt einen vernünftigen und Gottes würdigen Zweck in sich selbst zu haben, zu einer Sache der blossen Ostentation, einem Spektakelstück, an dessen Stelle auch jede beliebige andere Aufsehen erregende Erscheinung hätte treten können. Lässt sich nun dieses noch weniger annehmen, als die sprachliche Ausrüstung der Apostel für ihr Amt, so bliebe nur übrig, die Sprachengabe, auf jede Zweckbeziehung derselben verzichtend, mit Olshausen für eine naturgemässe Folge und Aeusserung der Geistesmittheilung zu erklären. Dann müsste aber vor Allem ein Zusammenhang jener Wirkung mit dieser Ursache nachgewiesen, oder doch irgendwie denkbar gemacht werden; so lange dieses theils gar nicht, theils nur mit nichtssagenden Phrasen über die einigende Kraft des christlichen Geistes und ähnlichen geschehen ist, werden wir nicht umhin können, zu schliessen: da in keinem andern Fall weder die religiöse noch die sonstige Gei-

1) Papias b. Eus. H.G. III, 39, 7. Iren. III, 1. u. A. s. de Wette Einl. in's N. T. §. 99. Gegen die Behauptung, dass Markus nur als Erklärer, nicht als Dolmetscher des Petrus der ἑρμηνεύς desselben heisse, s. Neander a. a. O. S. 19.

2) So Ernesti u. A. s. Kuinöl Comm. S. 45 f.

Digitized by Google

stesgemeinschaft unter solchen, die verschiedene Sprachen reden, eine gegenseitige Mittheilung ihrer Sprachkenntnisse zur Folge hat, so kann sie auch am Pfingstfest diese Folge, wenigstens natürlicher Weise, nicht gehabt haben.

Keine geringe Verstärkung erhalten diese Bedenken, wenn wir für die Erzählung der Apg. auch noch die Aeusserungen des Apostels Paulus über das Zungenreden in der korinthischen Gemeinde zur Vergleichung beiziehen. Ohne noch positiv zu bestimmen, was dieses korinthische Zungenreden seinem Wesen und seiner äussern Erscheinung nach war, können wir doch auch jetzt schon mit aller Sicherheit sagen, was es nicht war, nämlich kein Reden in fremden Sprachen. Diess geht aus der Art und Weise, wie sich der Apostel darüber äussert, ganz unzweideutig hervor. Nicht allein, dass er mit keinem Wort auf jene Beschaffenheit der Glossolalie hindeutet, mehr als Eine seiner Aeusserungen schliesst sie auch positiv aus. K. 14, 18 f. erläutert Paulus den Satz, dass die Glossolalie in der Gemeindeversammlung ohne Auslegung keinen Sinn habe, durch das Beispiel [1]): Gleichwie mir der, welcher eine fremde Sprache redet, unverständlich ist, wenn ich seine Sprache nicht kenne, so ist die Glossolalie ohne Erklärung unverständlich. Diese Erläuterung setzt voraus, dass die Glossolalie nicht selbst schon ein Reden in fremden Sprachen ist. Aus demselben Kapitel V. 13. 27 f., sehen wir, dass der Zungenredende nicht immer, ja fast scheint es, dass er in der Regel nicht im Stand war, seine Aeusserungen auch auszulegen. Wie lässt sich diess denken, wenn das Zungenreden in dem Gebrauch einer fremden Sprache bestand? Mag es auch hie und da vorkommen, dass einem Einzelnen eine fremde Sprache geläufiger ist, als seine Muttersprache, so kann diess doch nicht der gewöhnliche Fall gewesen sein, am Wenigsten in einer griechischen Haupt- und Handelsstadt, wie Korinth, wo es an der Fähigkeit des griechischen Ausdrucks gewiss dem kleinsten Theil fehlte. Weiter erhellt aus c. 14, 5. 18 f. 28, dass Paulus das Zungenreden, von dem er aus eigener Erfahrung spricht, als etwas der persönlichen Erbauung

1) Nur als solches nämlich, nicht wie Baumlein a. a. O. will, als Aufstellung und Anwendung eines allgemeinen Satzes lässt sich V. 10 f. fassen.

Digitized by Google

des Redenden Förderliches betrachtete; inwiefern es aber für irgend Jemand erbaulicher sein sollte, seine religiösen Gefühle in einer fremden, ihm wohl gar (nach c. 14, 14 ff.) selbst nicht recht verständlichen Sprache auszudrücken, als in seiner eigenen, lässt sich nicht absehen. Wie sollen wir uns endlich die von Paulus gerügten Missbräuche in der korinthischen Gemeinde, das für die Erbauung und die Ordnung des Gottesdiensts störende Auftreten von Zungenrednern bei der in Rede stehenden Auffassung der Glossolalie erklären? Das wunderbare Reden in unbekannten Sprachen setzt doch eine specielle Wirksamkeit des h. Geistes während des Sprechens voraus. Wie kann aber der h. Geist Einzelne zum Sprechen inspirirt haben, wenn diess nicht am Platze war? Oder sollen wir uns die Sache so vorstellen, dass die Sprachengabe den Betreffenden als eine nach Belieben zu gebrauchende oder zu missbrauchende physische Fertigkeit ein für allemal verliehen wurde, dass daher zu ihrer Aeusserung keine besondere Wirkung des h. Geistes mehr nöthig war? Dann möchte man zusehen, wie man sich diesen Erfolg ohne das Aeusserste von magischem Wunderglauben vorstellen solle, eine Geisteswirkung, die doch im besonderen Fall ohne Zuthun des Geistes erfolgte, eine willkührlich anzuwendende Fertigkeit, die doch weder natürlich noch erlernt wäre! Lässt sich nun auch dieses nicht denken, so müsste man nur annehmen, dass das Reden in fremden Sprachen da, wo es nicht zur Erbauung diente, nicht das wunderbare, vom h. Geist gewirkte, sondern nur ein vorgeblich übernatürlicher, in Wahrheit aber ganz natürlich erklärbarer Erfolg gewesen sei. Können wir aber dann glauben, dass Paulus in diesem Falle so mild, wie er 1 Kor. thut, über einen solchen Unfug gesprochen haben würde? Hätte er dann nicht zwischen dem wirklich geistgewirkten und dem blos erheuchelten Zungenreden unterscheiden, Kennzeichen des wahren Wunders aufstellen, gegen die falschen Propheten mit derselben Schärfe, wie Apg. c. 13 gegen einen Zauberer Elymas, auftreten müssen? So wie der Apostel redet, sieht man deutlich, er betrachtet das Zungenreden auch dann noch, wenn es am unrechten Ort geübt wird, als ein wirkliches Erzeugniss des h. Geistes; diess kann es aber nur dann sein, wenn es nicht eine so ganz einzige, schlechthin übernatürliche Erscheinung ist, wie das wunderbare Reden in unbekannten Sprachen; eine solche hätte über-

Digitized by Google

all, wo sie wirklich vorhanden war, rein vom göttlichen Geist hervorgebracht worden sein müssen, bei ihr wäre daher nur Eines von beiden denkbar gewesen: ein durchaus richtiger Gebrauch, oder ein heuchlerischer Missbrauch.

Kann nun das korinthische Zungenreden kein Reden in fremden Sprachen gewesen sein, will man aber nichtsdestoweniger ein solches für das erste Pfingstfest festhalten, so käme man auf die Annahme, dass sich beide Erscheinungen, gerade in diesem Punkt wesentlich von einander unterschieden haben; sofern aber doch auch wieder ihre Gleichartigkeit schon um des gemeinsamen Namens willen zugegeben werden muss, müsste man beide als verschiedene Arten innerhalb derselben Gattung auffassen. In diesem Sinn stellt Olshausen [1]), dem darin auch Baeumlein (a. a. O.) gefolgt ist, die Ansicht auf, dass bei dem γλώσσαις λαλεῖν verschiedene Stufen und Arten zu unterscheiden seien. Der allgemeine Charakter dieses Charisma soll nur in einem erhöhten, ekstatischen Reden bestanden haben, in einzelnen Fällen jedoch, wenn auch vielleicht sehr selten, soll sich dasselbe bis zu seiner vollendeten Erscheinung, dem Reden in fremden Sprachen, gesteigert haben; und da nun dieses eben bei seiner ersten Aeusserung am Pfingstfest der Fall war, soll es daher den Namen γλώσσαις λαλεῖν erhalten haben, der ihm dann auch für die Fälle blieb, in denen es sich nicht in derselben Form bethätigte. Allein wie sollte man es sich, unter Voraussetzung dieses Sachverhalts, erklären, dass das Charisma nur von einem in den seltensten Fällen vorkommenden Symptom seinen Namen erhalten hätte, und dass ihm dieser so ausnahmslos fest anhaftete? War das Reden in fremden Sprachen gar kein charakteristisches Merkmal desselben, wie kam man dazu, es in allen seinen Modifikationen als γλ. λαλεῖν zu bezeichnen? Fand man umgekehrt gerade in diesem Zug ursprünglich, bei der Pfingstbegebenheit, das unterscheidende Kennzeichen des fraglichen Zustands, wie konnte man auch solche Aeusserungen des christlichen Geistes, denen dieses Merkmal fehlte, unter dieselbe Kategorie des Zungenredens stellen? Wie auffallend ferner, dass bei dem häufigen Vorkommen der Glossolalie in der korinthischen Gemeinde doch von jener angeblich höchsten Form

1) Stud. u. Krit. 1829, 3, 545. 1831, 3, 568 ff. Commentar z. u. St.

Digitized by Google

derselben, dem Zungenreden im engern Sinn, sich keine Spur findet, wogegen die Apg. nicht blos über den zweiten von ihr berichteten Fall des Zungenredens, bei der Bekehrung des Kornelius, c. 10, 46 f. 11, 15 f. ausdrücklich bemerkt, dass sich der Geist hier in derselben Weise geäussert habe, wie am Pfingstfest, sondern auch in dem noch übrigen dritten, c. 19, 6, nach der Analogie zu schliessen, ohne Zweifel gleichfalls an nichts Anderes gedacht wissen will, dass also in der einen der beiden Darstellungen, um deren Verhältniss es sich handelt, alle Fälle von Glossolalie auf der höchsten Stufe dieser Erscheinung stehen müssten, in der anderen keiner! Ist es nicht offenbar, dass dieses Ergebniss nicht aus den betreffenden Schriften als solchen abgeleitet, sondern nur ein Erzeugniss der Verlegenheit ist, in die man kommt, wenn man beide vereinigen will? Die Apg. für sich genommen würde durch ihre Beschreibung des Zungenredens ebenso ausschliesslich auf das Reden in fremden Sprachen hinführen, als der Korintherbrief durch die seinige auf etwas Anderes; nur der Exeget ist es, welcher voraussetzt, dass beide im Grunde die gleiche Erscheinung schildern wollen, wiewohl sie in der Wirklichkeit zwei wesentlich verschiedene Erscheinungen schildern. Versuchen wir schliesslich, uns die von Olshausen angenommene Beschaffenheit des Zungenredens objektiv anschaulich zu machen, so fragen wir vergeblich, wie es kam, dass dieselbe Kraft der christlichen Begeisterung, welche für gewöhnlich nur ein ekstatisches Reden in einer dem Redenden bekannten Sprache hervorbrachte, zu einem höheren Grade gesteigert etwas von diesem der Art nach Verschiedenes, ein Reden in unbekannten Sprachen hervorgebracht haben soll. Beides steht doch auch nicht im geringsten Zusammenhang, und wie gesteigert man sich eine religiöse Ekstase denken mag, so lässt sich in keiner Weise absehen, wie diese Steigerung des religiösen Gefühls eine philologische Fertigkeit sollte mittheilen können. Sind aber beide, das ekstatische Reden des Korintherbriefs und das Reden fremder Sprachen, nicht gleichartige, sondern specifisch verschiedene, auch in der Art und Form ihrer Aeusserung sich hinreichend unterscheidende Erscheinungen, so konnten sie von solchen, denen diese Erscheinungen näher bekannt waren, unmöglich so verwechselt werden, um sie mit einem und demselben Namen zu bezeichnen; wenn wir vielmehr zwei Darstellungen besitzen, von

Digitized by Google

welchen die eine das mit diesem Namen Bezeichnete als ein blos ekstatisches Reden, die andere dasselbe als ein Sprechen fremder Sprachen beschreibt, und wenn wir ferner von jener wissen, dass ihr Urheber die fragliche Erscheinung aus eigener Anschauung genau kannte, von dieser dagegen eben diess nicht wissen, so werden wir nur schliessen können, dass nur die erstere Darstellung richtig, die zweite dagegen, sofern sie von dieser abweicht, im Unrecht sei.

Sollen wir nun aber desshalb die bisher befolgte Auffassung der Lukanischen Erzählung verlassen und uns einer der natürlichen Erklärungen in die Arme werfen, indem wir annehmen, entweder, dass von den Versammelten am Pfingstfest zwar in fremden Sprachen gesprochen wurde, wie unser Bericht sagt, dass diess aber kein wunderbares Reden war, oder andererseits, dass sich dieselben gar keiner fremden Sprachen bedienten, dass aber auch unser Bericht nichts davon sagt? Die erste von diesen Erklärungen schliesst sich unmittelbar an die Darstellung der Apg. an, die zweite an die des Korintherbriefs. Diejenige, in welche die supranaturalistische Auffassung des Pfingstwunders zunächst übergehen musste, war die erste: das Faktische unserer Erzählung, das Reden der Christen in fremden Sprachen und die Verwunderung der Juden darüber, blieb stehen, nur über den innern Grund dieser Erscheinung erlaubte man sich anders zu urtheilen, als der Verfasser der Apg., oder doch seine supranaturalistischen Ausleger gethan hatten. Diese Erklärung ist es daher, welcher die rationalistischen Theologen älteren Styls vorzugsweise zugethan sind [1]); unter den Neueren ist sie von Fritzsche und Hase, doch nur mit bedeutenden Einschränkungen gutgeheissen worden [2]). Unser Ereigniss auf seinen geschichtlichen Grund

---

1) Vgl. Ruisöl z. u. St. und die von ihm Angeführten. Schrader, der Ap. Paulus IV, 185.

2) Fritzsche zu Marc. 16, 17., vgl. besonders S. 733. Hase in Winers Zeitschrift, 2ter Bd. Sehr behutsam äussert sich dieser Gelehrte in seiner Kirchengeschichte 6. A. S. 24 über die Pfingstbegebenheit dahin: »Bei der Frühfeier des Pfingstfestes nach der Auferstehung fühlten sich die Jünger, auf Anlass einer ausserordentlichen Naturbegebenheit, von einer Begeisterung ergriffen, die als ein von aussen und oben kommendes Erfülltwerden vom göttlichen Geiste angesehen, sich zunächst in begeisterten, über-

Digitized by Google

zurückgeführt, verhielte es sich damit nach dieser Erklärung folgendermassen: Die junge Christengemeinde, aus Juden von verschiedenen Nationen bestehend, war am Pfingstfest in religiöser Andacht versammelt, als ein Windstoss oder sonst ein Naturereigniss, von ihnen als Herabkommen des Geistes gedeutet, sie plötzlich in die lebhafteste Begeisterung versetzte; in dieser Stimmung fühlten sie sich durch die jüdische Sitte, blos in der heiligen ebräischen Sprache zu beten, nicht mehr gebunden, sondern liessen ihrer Begeisterung durch Reden in ihren Muttersprachen freien Lauf. So wäre dann freilich Alles höchst natürlich zugegangen und der Anstoss, den das Sprachenwunder gewährt, gründlich beseitigt. Um so anstössiger erscheint dagegen unter dieser Voraussetzung die Verwunderung der Zuhörer über einen so gar nicht wunderbaren Vorfall. Um diese zu erklären, hat man sie theils darauf bezogen, dass sich die versammelten Christen nicht blos überhaupt fremder Sprachen bedient, sondern auch religiöse Vorträge in diesen profanen Sprachen gehalten haben; theils hat man angenommen, dieselben seien irrthümlicherweise von den Zuhörern für lauter geborene Galiläer gehalten, und in dieser Meinung ihre Kenntniss jener Sprachen auffallend gefunden worden. Ist aber die erstere Erklärung schon desshalb zu verwerfen, weil es sich durchaus nicht wahrscheinlich machen lässt, dass die Juden, auch die strenger denkenden (diess soll εὐλαβεῖς V. 5 heissen) für alle religiöse Vorträge, und nicht blos für die liturgischen Gebetsformeln in den Synagogen die ebräische Sprache verlangten [1]), so wird sie auch durch die klaren Textesworte ausgeschlossen; denn nach V. 7 f. bezieht sich die Verwunderung des Volks nicht darauf, dass religiöse Gegenstände in einer andern, als der ebräischen Sprache besprochen werden, sondern darauf, dass aus dem Munde von Galiläern alle möglichen auswärtigen Sprachen gehört werden, und das

---

schwenglichen Redeweisen äusserte, ein Reden in Zungen, welches ... am Pfingstfeste nach der unanschaulichen Darstellung des Lukas zugleich ein Reden in einigen fremden Sprachen war, welches Letztere jedoch in der apostolischen Kirche nicht als das Eigenthümliche der Gnadengabe angesehen wurde, und nicht weiter vorkommt.«

1) S. de Wette z. d. St. S. 27 (34).

Digitized by Google

Γαλιλαῖοι als Sektenname = Christen zu nehmen, oder den Nebenbegriff: ungebildete Galiläer (von denen man eine solche Kühnheit nicht erwarten sollte) hineinzulegen, verbietet ausser allem Andern schon der eben auf ihren Sprachcharakter bezügliche Gegensatz der *Γαλιλαῖοι λαλοῦντες* und der *ἰδία διαλεκτος* u. s. w. Gibt man aber zu, dass sich die Verwunderung des Volks eben hierauf, auf die unerwarteten Sprachkenntnisse geborener Galiläer beziehe, so ist es seltsam, die letztere Voraussetzung auf einem blossen Irrthum beruhen zu lassen, denn wie hätte das Volk dazu kommen sollen, die Sprechenden für Galiläer zu halten, wenn es sie nicht wirkals solche kannte? Wenn man in einer Stadt, in der Fremde aus allen Weltgegenden zusammenströmen, fremde Sprachen hört, so kann doch der nächste Gedanke gewiss nur der sein, dass man hier wirklich Ausländer vor sich habe; wer etwa auf der Leipziger Messe von Unbekannten persisch und armenisch reden hört, dessen Erstes ist zuverlässig nicht die Verwunderung darüber, dass geborne Leipziger diese Sprachen sprechen. Wie kindisch wäre es überdiess von unserem Verfasser, wenn die ganze Verwunderung des Volks auf Täuschung beruhte, dieses nicht blos nicht anzudeuten, sondern durch seine ganze Darstellung die Täuschung, so viel an ihm läge, fortzusetzen! Wenn ferner V. 9 ff. nicht weniger als 16 Nationen namhaft gemacht werden, die am Pfingstfest ihre Muttersprachen vernommen haben, sollen wir uns vorstellen, dass sich Leute aus allen diesen Völkern, Parther, Meder und Elamiter in dem ersten kleinen Christenverein befunden haben? Zu welchen Unwahrscheinlichkeiten führt endlich nicht diese Erklärung, wenn wir sie auf das Zungenreden des ersten Korintherbriefs anwenden! Was hätte es denn Auffallendes oder Unverständliches gehabt, wenn in Korinth beim Gottesdienst statt der ebräischen Sprache, die den meisten Gemeindegliedern fremd war, die griechische gebraucht wurde? Wie könnte Paulus diesen Gebrauch beschränken, wie vollends für den griechisch Redenden unter Griechen einen *ἑρμηνεύων* verlangen? Oder wenn das *γλ. λαλεῖν* darin bestanden haben soll, dass anwesende Fremde sich ihrer Landessprachen bedienten, wie konnte diess als ein besonderes *χάρισμα* betrachtet, wie dem *γλ. λαλεῖν* das *λαλεῖν διὰ τοῦ νοὸς* und das *προφητεύειν* entgegengesetzt, wie Gott für die Gabe desselben von Paulus, der doch wohl zu

Digitized by Google

seiner Privaterbauung nicht persisch und kappadocisch gesprochen haben wird, gepriesen werden? Wie war selbst der Missbrauch des Charisma möglich, man müsste denn eine von dem Apostel ganz anders zu rügende Ostentation mit Sprachkenntnissen annehmen wollen [1]). Aber vom Gebrauch fremder Sprachen ist ja bei Paulus überhaupt nicht die Rede.

Eben hieran halten sich nun diejenigen, welche das Reden in fremden Sprachen aus dem Begriff des γλώσσαις λαλεῖν ausschliessen, und darin nur überhaupt eine eigenthümliche Aeusserungsform des erregten religiösen Gefühls sehen wollen, mögen sie nun dieses Eigenthümliche, mehr in der äusseren Form des Vortrags suchen, oder in dem sich darin kundgebenden Geiste, mögen sie es ferner im erstern Fall mit Wieseler [2]) als ein Beten in leisen und kaum vernehmlichen Worten, Tönen und Lauten beschreiben, oder umgekehrt mit Dr. Schulz [3]) als ein Jauchzen und Lobsingen, Hallelujahgeschrei und Frohlocken, oder mit Bleek [4]) als ein Reden in seltenen, dunkeln und hochpoetischen Ausdrücken, und im andern unbestimmter mit Steudel [5]) von einem hoch und warm begeisterten Aussprechen der dem Christenthum entsprechenden Gefühle reden, oder bestimmter mit Neander [6]) von demjenigen höchsten Grad der Begeisterung, wo das vermittelnde Denken besonders zurücktrat, der Ekstase, mögen sie endlich, den Ausdruck betreffend, die Phrase γλώσσῃ oder γλώσσαις λαλεῖν erklären: nur mit der Zunge, nicht in lauten, verständlichen Worten reden [7]), oder: in Glossen, veralteten, ungewöhnlichen Ausdrücken reden [8]) — oder: in neuen

1) Fritzsche a. a. O. S. 735. 738.
2) Stud. und Krit. 1838, 3, 733 nach Bardili und Eichhorn.
3) Die Geistesgaben der ersten Christen S. 140 f.
4) Stud. u. Krit. 1829, 1, 32 ff.
5) Tübinger Zeitschr. 1830, 2, 133 ff. 1831, 2, 128 ff. und dazu Strauss Streitschr. I, 155 ff.
6) Gesch. des apost. Zeitalt. 4. A. S. 26. Aehnlich H. A. W. Meyer z. 1 Kor. S. 208, der aber bei der Apg. anerkennt, dass sie ein Reden in fremden Sprachen berichten will.
7) Wieseler a. a. O. Anders Meyer a. a. O.: γλ. λαλ. bezeichne ein Reden, wobei die Zunge, vom Geist unwillkührlich bewegt, unabhängig zu sprechen schien.
8) Bleek a. a. O. nach Herder, G. Meyer und Heinrichs z. u. St.

Digitized by Google

Zungen (einer neuen Sprache) γλώσσαις ἑτέραις (καιναῖς) reden [1]), oder endlich (λαλεῖν = laut werden, genommen): mit der Zunge laut jauchzen [2]). So weit diese Ansichten auch im Einzelnen auseinander gehen, so stimmen sie doch darin überein, dass 1) beim Zungenreden überhaupt kein Reden in fremden Sprachen stattgefunden habe, und dass 2) auch der Verfasser der Apostelgeschichte ein solches zu schildern nicht beabsichtige. Nur Baur, auf den sich daher die folgenden Bemerkungen nicht mit beziehen, ist mit der letzteren Annahme, wie wir später finden werden, nicht einverstanden. Gerade diese Annahme ist es nun aber, die wir auf's Entschiedenste bestreiten müssen. Dass das Ausserordentliche der Pfingstbegebenheit nicht im Gebrauch fremder Sprachen bestand, soll aus mehreren Zügen unserer Erzählung selbst erhellen. Es würde ihr, wird behauptet, in diesem Fall an aller Klarheit und Anschaulichkeit fehlen. Wozu, wird gefragt, das Reden in fremden Sprachen V. 4, noch ehe die Anzuredenden, V. 6, zugegen waren? Allein ebenso könnte man bei jeder andern Auffassung der Glossolalie auch fragen: wozu die Vorträge der Jünger, ehe die Zuhörerschaft da war? Das Richtige ist eben, dass unser Verfasser das Zungenreden gar nicht blos als eine nach Aussen gerichtete Thätigkeit, ein Reden zur Belehrung Anderer, sondern zunächst als unmittelbare, ganz abgesehen von jedem bestimmten Zweck nach Aussen erfolgende Manifestation der Geistesmittheilung auffasst; dazu ist aber die wunderbare Sprachengabe vollkommen geeignet, da sich die universelle Bestimmung des Christenthums und die einigende, über alle nationale Trennung übergreifende Wirkung des Geistes in keiner andern Erscheinung augenfälliger darstellt. Wie konnte ferner, hält man unserer Auffassung der Erzählung entgegen, jeder der fremden Juden (nach V. 6) die sämmtlichen Jünger in seiner Landessprache reden hören? Auf diesen Umstand wird z. B. von Bleek (a. a. O.

---

und im Exkurs. Ihm pflichtet auch Baur bei Stud. u. Krit. 1838, 3, 618 ff. Früher, Tüb. Zeitschr. 1830, 2, 101 ff. hatte Baur das einfache γλώσσαις λαλεῖν gleichbedeutend mit γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν genommen.

1) Neander und Strudel a. a. O. Baur, s. vor. Anm.

2) Schulz a. a. O.

Digitized by Google

S. 18) viel Gewicht gelegt. Aber dass Jeder von Allen seine Sprache gehört habe, sagt V. 6 auch nach unserer Erklärung keineswegs: Jeder hört seine Sprache von Einem oder Einigen, der Schriftsteller aber fasst die Aeusserungen der Einzelnen, welche diess ausdrücken, in der gemeinsamen Aussage: „Wir Alle hören unsere Landessprachen" gerade mit demselben rhetorischen Recht zusammen, wie z. B. Paulus 1 Kor. 1, 12 die entgegengesetzten Erklärungen der korinthischen Partheigenossen in der gemeinsamen Aussage zusammenfasst: *ἕκαστος ὑμῶν λέγει, ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ* u. s. w. Einen weiteren Anstoss hat man daran genommen, dass die Jünger V. 13 von einem Theil der Anwesenden für betrunken gehalten werden; diess, meint man, wäre unter unserer Voraussetzung nicht wohl möglich gewesen, die Kenntniss einer fremden Sprache sei doch kein Beweis von Betrunkenheit. „Hätten, bemerkt z. B. Neander S. 22 der neuen Ausgabe, die aus fernen Gegenden Gekommenen die Galiläer in den fremden Landessprachen, die ihnen nicht bekannt sein konnten, reden gehört, so hätte diess Jedem, auch dem für das Göttliche der Sache ganz Unempfänglichen, als etwas Auffallendes erscheinen müssen ... Nun aber ... äussern die V. 12 und 13 redend Eingeführten ihr Erstaunen nicht wie über eine solche wunderbare Thatsache, sondern nur wie etwas, das die Einen, die ernster Gesinnten, befremdet, wobei sie dahingestellt sein liessen, was es zu bedeuten haben möge, während die ganz Rohen, fleischlich Gesinnten nur Aeusserungen des Rausches zu erkennen meinen." Aber woher weiss doch Neander, dass die Anwesenden nach der Vorstellung unsers Verfassers das auffallende Reden in fremden Sprachen sofort für eine wunderbare Thatsache ansahen, dass sie alle, selbst die *διαχλευάζοντες* des 13ten Verses wussten, wie wenig den Sprechenden jene Sprachen auf natürlichem Wege bekannt sein konnten? Wer bürgt ihm dafür, ob sich nicht unter den „ganz Rohen und fleischlich Gesinnten" auch Leute befanden, die so roh waren, dass sie die ihnen fremden und unbekannten Sprachen für gar keine wirklichen, menschlichen Sprachen, sondern für sinnloses Kauderwelsch hielten, wie jene Geten, von denen Ovid sagt (Trist. V, 10, 37): *Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli, et rident stolidi verba latina Getae*? Liegt doch eben diese Vorstellung auch dem Sprachgebrauch des griechischen

Digitized by Google

und lateinischen *barbarus* (*βάρβαρος* ursprünglich = stammelnd, unverständlich redend), wie dem בְּלַעֲגֵי שָׂפָה Jes. 28, 11 zu Grunde. Setzt man aber auch nur das Erstere voraus, dass die Anwesenden zwar fremde Sprachen, aber keine wunderbar mitgetheilten, zu hören glaubten, so lag die Vermuthung, dass die Sprechenden zu viel getrunken haben möchten, gar nicht so ferne (manche Leute haben nach Bäumleins richtiger Bemerkung a. a. O. S. 55, die Liebhaberei, sich mit fremden Sprachen zu zeigen, wenn sie den Wein spüren), und wer weiss, ob nicht auch Mancher, der nicht zu den ganz Rohen und fleischlich Gesinnten gehört, im ersten Augenblick ebenso urtheilen würde, wenn er eine Gesellschaft auf offener Strasse in den verschiedensten Sprachen zugleich enthusiastische Vorträge halten hörte? Auffallender erscheint es, dass auch Petrus in seiner Vertheidigungsrede V. 14 ff. des Sprachenwunders gar nicht zu erwähnen scheint, dass er, statt sich auf die augenfällige Uebernatürlichkeit des Vorgangs zu berufen, den Verdacht der Trunkenheit nur mit der Verweisung auf die frühe Tageszeit abwehrt; indessen könnte man für's Erste immerhin annehmen, dass es Petrus nicht passend fand, auf eine Erörterung über die früheren Sprachkenntnisse der Jünger einzugehen, sondern sich mit der allgemeinen Hindeutung auf das Wunderbare der vorliegenden Erscheinung V. 16 ff. begnügte; zweitens aber ist es auch ganz wohl möglich, dass die ältere Ueberlieferung in Betreff der Pfingstbegebenheit von einem Reden in fremden Sprachen nichts wusste, und dass sich eine Spur dieser älteren Auffassung in dem Schweigen des Petrus über diesen Punkt erhalten hat, ohne dass man daraus schliessen dürfte, auch unser Verfasser habe nichts von fremden Sprachen berichten wollen. Und eben dieses gilt auch gegen Neanders Bemerkung S. 24: die Worte V. 7—12 können nicht buchstäblich von lauter verschiedenen fremden Sprachen verstanden werden. Unter den Städtebewohnern in Kappadocien, in Pontus, in Kleinasien, Phrygien, Pamphilien, Cyrene und in den durch griechische und jüdische Kolonien bewohnten Theilen von Libyen und Aegypten sei damals die griechische Sprache grösstentheils eine geläufigere gewesen, als die alte(n) Landessprache(n). Wer sagt doch dem Historiker, dass auch unser Verfasser diesen Umstand gekannt und erwogen hat? was berechtigt ihn zu dem Schlusse, den er wenigstens in seiner dritten Auflage S. 18 f. noch

Digitized by Google

macht [1]): „diess musste auch dem, der diess schrieb, bekannt sein: daher konnte er selbst nicht die Absicht haben, lauter verschiedene Sprachen hier zu bezeichnen?“ Was sind das für apriorische Voraussetzungen von dem Gegner aller apriorischen Geschichtskonstruktion! Wenn sich Neander schliesslich (S. 26 f.) für seine Auffassung auch noch auf die Ueberlieferung der beiden ersten Jahrhunderte beruft, von der man erst später abgewichen sei, als man „aus dem geschichtlichen Zusammenhange mit der ersten Jugendzeit der Kirche herausgerissen, die Vorstellung von einer übernatürlichen Sprachengabe sich gebildet hatte,“ so stützt er sich hiefür einzig und allein auf einige Stellen des Tertullian und Irenäus, welche sich zunächst auf die montanistische Prophetie beziehen. Von Tert. adv. Marc. V. 8 bemerkt diess Neander selbst, aber auch bei der untenstehenden Aeusserung des Irenäus [2]) kann diese Beziehung kaum zweifelhaft sein. Was folgt denn nun aber daraus, dass die Montanisten ihre Prophetie, in der die Sprachengabe freilich aus guten Gründen fehlte, mit der neutestamentlichen Glossolalie identificirten, für die Vorstellung der Apostelgeschichte von der letzteren? Nicht einmal das können wir daraus schliessen, dass unsere Erzählung auf montanistischer Seite nicht auf ein Reden in fremden Sprachen bezogen wurde. Noch weniger haben wir ein Recht, aus der montanistischen Auffassung der Glossolalie eine allgemeine kirchliche Tradition der zwei ersten Jahrhunderte zu machen. Gleich Irenäus z. B. denkt in der angeführten Stelle ohne Zweifel an ein Reden in verschiedenen Sprachen, für das ihm eben unsere Erzählung als Vorbild diente, denn die Ausdrücke *omnibus linguis, παντοδοπαῖς γλώσσαις*, erlauben kaum eine andere Auffassung; dass darum wirklich ein solches Reden in fremden Sprachen zu seiner

1) In der vierten fehlen, im Zusammenhang mit einem gleich zu erörternden Zugeständniss an die mythische Auffassung, diese Worte.

2) Adv. haer. V, 6, mit Beziehung auf 1 Kor. 2, 6: Vollkommene seien die, *qui perceperunt Spiritum Dei et omnibus linguis loquuntur per Spiritum Dei, quemadmodum et ipse loquebatur, καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς τὸ φανερὸν ἀγόντων.*

Digitized by Google

Zeit stattfand, folgt freilich ebensowenig, als dass die Wunder wirklich geschehen sind, deren er z. B. II, 31 f. Erwähnung thut: Irenäus war in solchen Dingen leichtgläubig genug, hier aber beruft er sich überdiess nur auf die Sage, welche das montanistische Zungenreden sehr leicht zu dem Wunderbarern der Apostelgeschichte gesteigert haben kann. Gesetzt aber auch, die Kirche zur Zeit des Irenäus hätte von keiner andern Glossolalie gewusst, als von der, welche in ihrer Erfahrung allein vorkam, der ekstatischen Prophetie, gesetzt auch, diese Auffassung sei dem wirklichen Thatbestand gemäss gewesen, es habe im apostolischen Zeitalter so wenig, als im zweiten Jahrhundert, eine andere Glossolalie gegeben, was würde diess Alles für die Meinung unsers Verfassers beweisen? Wie er die Erscheinungen aufgefasst wissen will, die er berichtet, das lässt sich doch nur aus seinen eigenen Erklärungen entscheiden.

Diese aber lauten so unzweideutig als möglich. Wenn die Anwesenden sich verwundern, eine Versammlung von lauter Galiläern in ihren Muttersprachen reden zu hören, wenn zur näheren Begründung dieser Verwunderung ein ganzes langes Völkerverzeichniss mitgetheilt, wenn schon V. 5 in derselben Richtung ausdrücklich bemerkt wird, die Zuhörer der Jünger seien ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν gewesen, so ist es doch fast unmöglich, sich der Anerkennung zu entziehen, dass eben der Gebrauch der hier aufgezählten Sprachen es ist, welcher den Gegenstand der Verwunderung bildet. Was sollen wir dann aber zu der Behauptung sagen, es handle sich hier nicht um ein Reden in fremden Sprachen? Sollen wir mit Strudel die Worte ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν, übersetzen: wir fühlen uns gleichsam heimisch angesprochen? sollen wir mit Schulz [1]) das Erstaunen der Zuhörer darauf beziehen, dass die Christen — nicht eben lauter geborene Juden — sich noch in andern als der heiligen ebräischen Sprache vernehmen lassen? sollen wir uns bei Bleeks Auskunft beruhigen, dass die Jünger wohl Fremdwörter aus verschiedenen Sprachen in ihre Vorträge eingemischt haben mögen, und es den fremden Juden, wenn ein solches Wort unerwartet an ihr Ohr

1) A. a. O. S. 149 ähnlich Neander in den frühern Ausgaben, 3. A. S. 19.

Digitized by Google

schlug, leicht habe vorkommen können, sie hören ganz und gar ihre Sprache oder Mundart, dass übrigens das Völkerverzeichniss V. 9 ff. nicht so genau zu nehmen sei? Die Quälerei der ersten von diesen Auskünften widerlegt sich schon durch die Bemerkung[1]), dass διάλεκτος die Eigenthümlichkeit einer Sprachweise immer nur nach der Seite ihrer Form bezeichnet, daher διαλ. ἐν ᾗ ἐγεννήθη. nur Muttersprache bedeuten kann — davon nicht zu reden, dass dieselbe in Betreff des korinthischen Zungenredens zu den seltsamsten Folgerungen führen würde[2]). Die zweite beruht auf der bereits widerlegten Voraussetzung, dass dem Juden religiöse Vorträge nur in der ebräischen Sprache erlaubt gewesen seien. Bei Bleeks Vorstellung von der Sache bleibt es ganz unbegreiflich, dass die Zuhörer ihre Landessprachen zu hören gemeint haben sollten, wenn in griechischen oder aramäischen Vorträgen das eine oder andere Wort daraus vorkam, zumal sie diesen Vorträgen nach V. 11 lange genug gefolgt waren, um auch ihren Inhalt, τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ, zu kennen; nicht minder unbegreiflich freilich, wie der heil. Geist ein so wunderliches Sprachgemenge, ein Aramäisch mit Persischem u. s. f. versetzt, hervorbringen, oder wie andernfalls die Jünger Wörter aus den ihnen unbekannten Sprachen in ihre Vorträge aufnehmen konnten; sollen wir uns aber über das Letztere durch die Voraussetzung einer Ungenauigkeit in der Aufzählung V. 9—11 beruhigen, so wäre es viel einfacher und zugleich richtiger zu sagen: unser Verfasser behauptet zwar, dass alle diese Sprachen von den Christen am Pfingstfest gesprochen worden seien, wir selbst jedoch finden dieses nicht denkbar. Der Verfasser will einmal seine Angabe unläugbar buchstäblich genommen wissen; kann sie in diesem buchstäblichen Sinn nicht wahr sein, nun dann bleibt nichts übrig, als das Bekenntniss, dass seine Erzählung von unhistorischen Elementen nicht frei sei.

In der neusten Ausgabe seines Werks hat sich Neander zu

---

1) Strauss Streitschr. I, 156. Ebd. über eine zweite Auskunft Steudels, dass das λαλεῖν τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ das Reden in alttestamentlicher Ausdrucksweise bezeichnen solle, das doch an geborenen Palästinensern am wenigsten befremden konnte.

2) S. de Wette z. u. St. S. 24. (31.).

Digitized by Google

diesem Bekenntniss entschlossen. „Ohne den Worten Gewalt anzuthun", sagt er jetzt S. 22, „werden wir nach Apg. 2, 6. 11 nicht verkennen können, dass der, von welchem der Bericht in dieser Gestalt herrührt, an ein Reden der Jünger in mannichfaltigen fremden Sprachen, die ihnen bisher unbekannt waren, dachte. Aber wir haben hier schwerlich einen Bericht aus der ersten Hand, und wir finden wohl Mittel, das Ursprüngliche der Thatsache und die Modifikation des später zusammengesetzten Berichts zu unterscheiden." Diese Mittel bestehen in den bereits angeführten Reflexionen, wodurch die Annahme einer wunderbaren Sprachengabe aus unserer Darstellung selbst heraus als eine spätere Zuthat nachgewiesen werden soll, nach deren Abzug eben nur ein begeisterungsvolles, ekstatisches Reden als der Thatbestand des γλώσσαις λαλεῖν übrig bliebe. Fragen wir aber, woher jene Zuthat, so wird zwar zuerst S. 28 ziemlich verblümt von einem vorherrschend idealen Element geredet, was sich in die Auffassung des Geschichtlichen hineingebildet und dieses modificirt habe, am Ende aber doch zugegeben, dass dieses „Ideale" nicht mit Unrecht, ein in das Geschichtliche hineinspielendes mythisches Element genannt werden möge. Damit sich übrigens die „neuste Kritik" dieses fast überraschenden Zugeständnisses nicht überhebe, wird ihr sofort „ein für allemal erklärt, dass solche einzelne unhistorische Züge keineswegs gebraucht werden können, die ganze Erzählung, in der sie sich finden, für unhistorisch oder mythisch zu erklären, indem nach der consequenten Anwendung eines solchen Princips kritischer Willkühr überhaupt wenig Geschichte übrig bleiben würde." Allein inwieweit von einzelnen ungeschichtlichen Zügen auf die Ungeschichtlichkeit einer ganzen Erzählung geschlossen werden darf, inwiefern daher dieser Schluss ein Princip kritischer Willkühr enthält, diess wird doch in jedem gegebenen Fall nur von der Bedeutung jener Züge für das Ganze der betreffenden Erzählung abhängen; abgesehen davon ist der entgegengesetzte Grundsatz, dass die Ungeschichtlichkeit des Einzelnen nichts gegen die Wahrheit des Ganzen beweise, gleichfalls ein Princip der Willkühr und nichts weiter, denn das Ganze ist eben aus dem Einzelnen zusammengesetzt, und hat am Einzelnen seine Denkbarkeit zu bewähren. Wie wenig aber gerade im vorliegenden Fall das Reden in

Digitized by Google

fremden Sprachen ein Zug von blos untergeordneter Bedeutung ist, werden wir bald sehen.

In eigenthümlicher Weise hat Wieseler[1]) die beiden Hauptarten der natürlichen Erklärung zu verbinden gesucht. Von seiner schon erwähnten Erklärung des γλώσσῃ λαλεῖν: „mit der Zunge allein reden, leise oder murmelnd reden," ausgehend, will Wieseler diesen Ausdruck auch in unserer Erzählung nicht anders gefasst wissen; um aber doch zugleich den Zügen Rechnung zu tragen, welche ein Reden in fremden Sprachen verlangen, nimmt er an, es sei zwischen dem λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις V. 4 und dem λαλεῖν τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ V. 6 zu unterscheiden, nur V. 4 werde die eigentliche Glossolalie, V. 6—12 dagegen die ἑρμηνεία γλωσσῶν nach dem Eindruck, den sie auf die versammelten Juden machte, geschildert, und die Verwunderung der letztern beziehe sich nur darauf, dass Galiläer, bei denen weder eine bedeutende religiöse noch sprachliche Ausbildung vorausgesetzt wurde, hier in mehreren Sprachen die Grösse und Güte Gottes begeistert priesen; bei den letzteren dürfe man aber keineswegs an so viele verschiedene Sprachen denken, als V. 9—11 Völker genannt seien, sondern nur an einige wenige, den Redenden vorher bekannte, das Hellenistische, Galiläische, Arabische und Aramäische. Dass jedoch diese letzteren Behauptungen dem klarsten exegetischen Augenschein widerstreiten, ist bereits bemerkt worden. Wenn der Verfasser die anwesenden Juden ihre Verwunderung darüber aussprechen lässt, dass sie, Leute aus allen Völkern, Galiläer in ihren Landessprachen reden hören, so bezieht sich doch diese Verwunderung so unverkennbar, wie möglich, eben auf die Bekanntschaft der Galiläer mit diesen Sprachen; und wenn derselbe, um diese Verwunderung näher zu motiviren, nicht weniger als 15 verschiedene Nationen aufzählt, welche bekennen, die Galiläer reden zu hören ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν, so ist es das Aeusserste von Willkühr und Gewaltsamkeit, zu behaupten, dass mit dieser Aufzählung keineswegs auf eben so viele verschiedene Sprachen, sondern nur etwa auf drei oder vier, im damaligen Palästina auch sonst nicht unbekannte,

1) In der mehrerwähnten Abhandlung über das γλώσσαις λαλεῖν Stud. u. Krit. 1838, 3, 703 ff. S. bes. S. 744.

Digitized by Google

hingedeutet werden solle. Wie sinnlos und irreführend stände nicht da das ganze Völkerverzeichniss sammt dem *ἰδίᾳ διαλέκτῳ* u. s. w., und welche Selbsttäuschung gehört nicht zu einer Behauptung, wie die (a. a. O. S. 747), dass weder der Concipient unseres Abschnitts noch seine Leser bei der Nennung jener Nationen an mehr Sprachen, als die vier obengenannten, haben denken können! Als ob griechisch, arabisch und aramäisch die Muttersprachen der Römer und Perser, der Aegypter und Kappadocier gewesen wären, und als ob irgend Jemand sich vernünftiger Weise darüber hätte wundern können, einige Sprachen, deren Kenntniss im damaligen Palästina verbreitet genug war, im Verkehr mit Fremden zu vernehmen. Um nichts besser steht es aber auch mit der ersten Voraussetzung des Wieseler'schen Vermittlungsversuchs, der Verschiedenheit des *λαλεῖν* V. 6 von dem V. 4 erwähnten. Wenn V. 4 gesagt ist *ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* und V. 6 fortfährt: *ἤκουον λαλούντων αὐτῶν τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ*, so ist es doch ganz unmöglich, dieses *ἀκούειν* auf etwas Anderes zu beziehen, als auf das vorher erwähnte *λαλεῖν*, und dass dieses bei den ursprünglichen Lesern der Apg. anders gewesen sei, vermöge ihrer Bekanntschaft mit der Natur der Glossolalie nämlich, welche bei dem lauten und verständlichen Reden V. 6 gar nicht mehr an das *γλώσσαις λαλεῖν* im eigentlichen Sinn zu denken erlaubt habe [1]), diess ist schon darum eine ganz bodenlose Behauptung, weil dabei jene genaue Bekanntschaft der Leser mit der Glossolalie ohne allen Beweis angenommen wird, weil sich ferner der Leser seine Vorstellung über den Hergang beim Pfingstfest doch nicht aus der sonstigen Analogie verwandter Erscheinungen, sondern nur aus den bestimmten Aussagen des vorliegenden Berichts bilden konnte; endlich aber auch desshalb, weil Wieseler's Auffassung des korinthischen Zungenredens entschieden verfehlt ist, und weder Ausdrücke, wie *γένη γλωσσῶν, γλώσσαις λαλεῖν* in Fällen, wie 1 Kor. 13, 1. 14, 18, *γλῶσσαι ἀγγέλων*, noch auch, die Sache betreffend, das Störende der Glossolalie für die Andacht der Gemeinde, die Nothwendigkeit ihrer Auslegung für die Gemeinde, die Möglichkeit einer Auslegung durch Andere (1 Kor. 14, 26. 28), die 1 Kor. 14, 27 f. erwähnten Wirkungen und Missdeutungen unter ihrer Voraussetzung erklärbar

1) A. a. O. S. 750.

Digitized by Google

sind. Dieser ganze Vermittlungsversuch zeigt nur um so augenfälliger, wie unmöglich es ist, eine aus 1 Kor. gewonnene Ansicht über das Zungenreden, welche es auch sein möge, an der Darstellung der Apg. durchzuführen, und wie wenig demnach diese Darstellung für durchaus geschichtlich gelten kann.

Es kann sich nach diesem nur noch darum handeln, wie weit das Ungeschichtliche in ihr geht. Hiefür aber haben wir zwei Merkmale: die Bedeutung der nachweislich unhistorischen Züge für das Ganze unserer Erzählung, und die Leichtigkeit ihrer Entstehung aus ungeschichtlichen Gründen. Je enger offenbar falsche Angaben mit der ganzen Tendenz einer Erzählung zusammenhängen, je leichter sich andererseits eine Entstehung dieser Erzählung ohne allen thatsächlichen Grund, oder auf eine verhältnissmässig geringe faktische Veranlassung hin denken lässt, um so wahrscheinlicher ist es, dass ihr nichts oder nur wenig Thatsächliches zu Grunde liegt; je weniger sich eine solche Entstehung annehmen lässt, und je mehr sich jenes erweislich Unhistorische auf unwesentliche und untergeordnete Züge beschränkt, um so mehr wirkliche Geschichte sind wir in der Erzählung zu vermuthen genöthigt. Trifft nun eines dieser Kennzeichen zu, so ist der Schluss auf den unhistorischen Charakter der ganzen Erzählung immer weniger sicher, sicherer übrigens, wenn das erste, als wenn das zweite vereinzelt vorkommt; treffen dagegen beide zusammen, so wird jene Annahme eben durch dieses Zusammentreffen ungleich wahrscheinlicher, und falls keine erheblichen Gegengründe im Weg stehen, wird diese Wahrscheinlichkeit bis zur geschichtlichen Gewissheit fortgehen.

Prüfen wir nun unsern Bericht zunächst auf das erste der angegebenen Merkmale, so lässt sich nicht verkennen, dass gerade der Zug, welcher der Kritik am Meisten zu schaffen macht, die wunderbare Sprachengabe, den Mittelpunkt unserer ganzen Darstellung bildet. Der Verfasser selbst hat den Gesichtspunkt, aus dem er das Pfingstereigniss auffasst, deutlich ausgesprochen in den Worten, die er V. 7 ff. dem Volk in den Mund legt: in dem Eindruck, welchen das Wunder hervorbringt, kann sich ja nur die von seinem Urheber beabsichtigte Wirkung, die ursprüngliche Bedeutung des Wunders darstellen. Als das aber, was diesen Eindruck bewirkt hat, nennt unsere Schrift einzig und allein das Wunder der Sprachengabe; nur darauf bezieht sich

Digitized by Google

das ἐξίστασθαι des Volks. Eben hierin muss daher auch der Verfasser die eigentliche Spitze der vorher erzählten Ereignisse gesehen haben. Deutlich genug weist übrigens darauf auch schon V. 3 hin. Denn wenn hier der Geist seine Herabkunft durch die Erscheinung feuriger Zungen zur Anschauung bringt, welche sich an die Anwesenden vertheilen, so liegt wohl am Tage, dass eben die γλῶσσαι, oder was dasselbe, dass das γλώσσαις λαλεῖν als die eigenthümliche und charakteristische Aeusserungsform des am Pfingstfest mitgetheilten Geistes bezeichnet werden soll. Diess wird vollends über allen Zweifel erhoben, wenn wir die zwei Stellen c. 10, 44 ff. vergl. mit c. 11, 15 f. und c. 19, 1—6 hinzunehmen. Nach der ersten von diesen Stellen wird die Mittheilung des Geistes an Kornelius und den Seinigen erkannt an dem λαλεῖν γλώσσαις καὶ μεγαλύνειν τὸν θεόν: als Petrus und seine Begleiter dieses hören, da ist ihnen jeder Zweifel darüber benommen, dass jene Heiden τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον καθὼς καὶ ἡμεῖς, dass die Taufe durch den heil. Geist, diese eigenthümlich christliche Taufe, im Unterschied von der Wassertaufe des Johannes ihnen zu Theil geworden sei. Eben diese Ergänzung des Johanneischen βάπτισμα μετανοίας wird aber auch in der zweiten Erzählung, c. 19, unter den gleichen Umständen ertheilt; auch hier ist es das γλώσσαις λαλεῖν καὶ προφητεύειν (welches Letztere offenbar gleich dem μεγαλύνειν τόν θεόν c. 10, 46, dem λαλεῖν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ c. 2, 11), worin sich der Besitz des eigenthümlich christlichen πνεῦμα ankündigt. Für unsern Verfasser daher, diess unterliegt keinem Zweifel, ist eben das Zungenreden in seinem Sinn, d. h. das wunderbare Reden in fremden Sprachen, das specifische Merkmal der christlichen Geistesmittheilung, das Unerlässliche, was bei derselben nicht fehlen darf, und ohne das er sich die erste, ursprüngliche und volle Mittheilung des Geistes an die Apostel am Wenigsten denken konnte. Für ihn ist daher dieser Zug nicht nur etwas „Einzelnes, in die Geschichte Hereinspielendes", sondern der wesentliche Inhalt, der Kern seiner ganzen Erzählung, und seiner Meinung läuft es schnurstracks zuwider, denselben als etwas Untergeordnetes zu beseitigen, um als das Thatsächliche der Pfingstbegebenheit nur etwa das übrig zu behalten, dass die versammelten Christen, vielleicht durch irgend ein Naturereigniss veranlasst, mit begeisterten Vorträgen auftraten, dass dadurch ein allgemeines Auf-

Digitized by Google

sehen erregt wurde, dass in Folge dessen Petrus in einer längeren Anrede die Grundsätze des neuen Glaubens auseinandersetzte und Viele für denselben gewann. Diess schliesst nun allerdings nicht aus, dass diese Auffassung der Sache zunächst nur unserem Berichterstatter angehören, und der wirkliche Thatbestand auf das Angegebene zu beschränken sein könnte; ja wir selbst werden später noch in unserem Bericht die Spuren einer Darstellung der Pfingstbegebenheit aufsuchen müssen, in welcher das Reden in fremden Sprachen entweder ganz fehlte, oder doch noch nicht die Bedeutung hatte, die es jetzt hat. Ob es sich jedoch wirklich in der angegebenen Weise verhielt, diess ist bis jetzt ganz problematisch; unsere einzige Quelle für die Kenntniss der Pfingstbegebenheit ist nun einmal die Apostelgeschichte; wird nun in dieser jene Begebenheit nicht blos mit einzelnen ungeschichtlichen Zuthaten von untergeordneter Bedeutung erzählt, mussten wir vielmehr in einem erweislich ungeschichtlichen Zug — dem Reden in fremden Sprachen — den eigentlichen Mittelpunkt ihrer Erzählung erkennen, so wissen wir über die positive Grundlage derselben, so weit wir bis jetzt sind, gar nichts, der Möglichkeit, dass ihr ein Vorfall wie der oben bezeichnete, zu Grunde liegt, steht die entgegengesetzte Möglichkeit, dass sie gar keine bestimmte geschichtliche Veranlassung hat, vorerst mit gleichem Recht gegenüber, und blosse Willkühr ist es, die erstere Möglichkeit ohne weiteren Beweis zur Wirklichkeit, zur Geschichte zu stempeln, da die sagenhafte Ausschmückung eines wirklichen Ereignisses für sich genommen um nichts wahrscheinlicher ist, als die mythische Dichtung. Zu dem Bemerkten kommt nun aber noch ein anderer Umstand, welcher ein bedeutendes Gewicht zu Gunsten der letztern in die Wagschaale legt. Wir haben schon früher auf die Differenz der Angaben in Betreff der Oertlichkeit hingewiesen, wo sich die Apostel unmittelbar nach dem Tode Jesu aufhielten, und die Erscheinungen des Auferstandenen hatten: dass nämlich Matthäus diese Erscheinungen nach Galiläa verlegt, die übrigen Evangelien nach Jerusalem, dass daher jener Galiläa, diese, und übereinstimmend damit auch unsere Schrift, Jerusalem den Aposteln in der nächsten Zeit nach dem Tod ihres Meisters zum Aufenthaltsort anweisen. Kann nun an eine Vereinigung dieser beiden Berichte, nach Strauss' erschöpfender Erörterung dieses Punkts, nicht wohl gedacht werden, bleibt uns also

Digitized by Google

nur die Wahl zwischen dem einen oder dem andern, so wird nicht blos die mythische Ansicht von der Auferstehung auf die Seite des Matthäus hingedrängt werden [1]), sondern auch abgesehen davon empfiehlt sich seine Angabe durch die schon von Strauss [2]) entwickelten Gründe: dass sich das Zurücktreten der galiläischen Erscheinungen in der evangelischen Ueberlieferung und die Hinzufügung jerusalemitischer ungleich leichter erklären lässt, als der umgekehrte Verlauf, und dass auch die Stelle Mt. 28, 7, mit den synoptischen Parallelstellen verglichen, die Vermuthung der grösseren Ursprünglichkeit für sich hat. Sind aber die Apostel nach der Hinrichtung Jesu in ihr Vaterland zurückgekehrt, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass sie sich am darauf folgenden Pfingstfest schon wieder in Jerusalem befunden haben sollten, sondern versprengt und geängstet, wie sie waren, werden sie wohl längerer Zeit bedurft haben, bis sie es wagten, in die gefahrdrohende Hauptstadt zurückzukehren. Nur ein ausdrücklicher Befehl des Auferstandenen würde sie sofort dazu vermocht haben; aber davon wissen wir nichts; Matthäus berichtet nur den Auftrag, nach Galiläa zu gehen, wo sie Jesum zum letzten Mal sehen sollten, die Andern lassen sie nicht nach Jerusalem zurückkehren, sondern daselbst bleiben. Nehmen wir hinzu, dass nicht blos in Beziehung auf den Ort sondern auch in Beziehung auf die Zeit der letzten Zusammenkunft Jesu mit seinen Jüngern eine ähnliche Verschiedenheit der Berichte stattfindet, dass die Angabe der Apostelgeschichte von einer Himmelfahrt am vierzigsten Tag nach der Auferstehung nicht allein durch den Widerspruch aller andern Berichterstatter, sondern auch durch den Widerspruch des Verfassers mit seinem eigenen Evangelium und dem typisch-dogmatischen Charakter der Zahl vierzig [3]) mehr als verdächtig wird, dass mit dieser Bestimmung des Himmelfahrtstags die des Pfingstfests, auf welches die Apostel bei der Himmelfahrt verwiesen werden, nahe zusammenhängt: so erscheint die Darstellung der Pfingstbegebenheit in unserer Schrift nicht blos theilweise ungeschichtlich, sondern der ganze Boden jener Begebenheit, die Oertlichkeit und die Zeit derselben wird schwankend,

1) S. Strauss L. J. 3. A. II, 692 ff.
2) A. a. O. S. 646 ff.
3) S. hierüber Strauss a. a. O. S. 714.

Digitized by Google

und die Möglichkeit, dass unserer Darstellung gar kein bestimmter Vorfall zu Grund liege, geht immer mehr zur Wahrscheinlichkeit fort.

Diese Wahrscheinlichkeit steigert sich fast zur Gewissheit, wenn wir bemerken, dass sich die vorliegende Erzählung auch ohne die Annahme einer solchen thatsächlichen Veranlassung leicht und natürlich erklären lässt. Mochten sich auch die Anhänger des gekreuzigten Jesus nur allmählig zu einem fester geschlossenen Verein zusammengefunden haben, mochte auch der ursprüngliche Schauplatz dieser Bewegung Galiläa gewesen sein, und die Ausbreitung derselben über einen grösseren Kreis und insbesondere die Gründung einer jerusalemitischen Gemeinde längere Zeit erfordert haben, so musste es doch der Ueberlieferung nahe liegen, diesen Erfolg als einen momentanen darzustellen, und die Geburtsstätte der christlichen Gemeinde nach Jerusalem zu versetzen. Das Erstere war schon durch die Natur der religiösen Ueberlieferung gegeben; denn wenn die Volkssage, weniger mit der Reflexion als mit der Einbildungskraft arbeitend, weniger auf verständigen Pragmatismus, als auf Anschaulichkeit gerichtet, es überhaupt liebt, einen längeren Verlauf zu Einer Hauptthatsache oder wenigen Hauptthatsachen zusammenzuziehen, und die Momente, welche das diskursive Denken auseinanderhält, in abgerundeten Bildern zur Einheit der Anschauung zusammenzufassen, so liegt diese Neigung ganz besonders im Wesen der religiösen Volkssage, die vermöge ihres eigenthümlichen Pragmatismus alles Geschehene am Liebsten auf ein unmittelbares und desshalb aber auch momentanes göttliches Eingreifen zurückführt. Das gleiche Verfahren musste wohl auch im vorliegenden Fall von der religiösen Sage oder einem im Geist derselben arbeitenden Schriftsteller eingehalten werden. Die christliche Kirche als apostolische Stiftung war einmal vorhanden. Fragte man, was den Aposteln die Stiftung der Kirche möglich machte, so lautete die Antwort allgemein: der Besitz des h. Geistes, des *πνεῦμα θεοῦ* oder *Χριστοῦ*, an das überhaupt die Befähigung zum apostolischen Amt geknüpft war (vgl. 1 Kor. 7, 40). Wollte man aber weiter wissen: woher kam ihnen jener Besitz? so konnte nur gesagt werden: Christus hat ihnen den Geist mitgetheilt, und diese Mittheilung konnte im Geist der religiösen Geschichtsbetrachtung nur als eine momentane, in einem bestimmten Zeitpunkt und bei einer bestimmten Veranlassung erfolgte,

Digitized by Google

gefasst werden. An sich nun hätte dieselbe noch in die Zeit von Christi irdischer Wirksamkeit verlegt werden können; und wirklich wird Mt. 10, 20 den Aposteln schon bei ihrer ersten Aussendung versprochen, der Geist des Vaters werde in ihnen reden. Indessen scheint sich schon frühe die Vorstellung gebildet zu haben, dass der Geist als der Stellvertreter Christi erst nach seinem persönlichen Abtreten vom irdischen Schauplatz von ihm auf die Apostel übergehen konnte [1]; eben diese Annahme war aber auch schon durch das Phantasiebedürfniss gefordert, die Geistesmittheilung als den für sich hervortretenden Anfang der apostolischen Wirksamkeit zu fixiren. Bei Johannes nun, c. 20, 22 ist es der erhöhte Christus selbst [2], welcher den Jüngern persönlich den Geist mittheilt; noch feierlicher und bedeutender erschien aber der Akt dieser Mittheilung, wenn dieselbe nicht blos als der Schlusspunkt und gleichsam als ein Nachtrag zu der irdischen Wirksamkeit Jesu, sondern als der selbstständige Anfangspunkt einer neuen Periode dargestellt war, wenn einige Zeit nach dem letzten Abschied Jesu von der Erde der Geist mit allem Gepränge einer Theophanie auf die seiner Harrenden herabkam. Die Scene dieses Ereignisses wurde am Natürlichsten nach Jerusalem verlegt, schon weil man sich bald gewöhnt hatte, die Erscheinungen des Auferstandenen, mithin auch den Aufenthaltsort der Apostel in dieser Zeit dorthin zu verlegen [3], hauptsächlich aber desshalb, weil Jerusalem nicht allein frühe der Hauptsitz der jungen Christengemeinde und der Wohnort ihrer Vorsteher wurde, sondern auch wirklich aller Wahrscheinlichkeit nach in gewissem Sinne der Geburtsort der christlichen Kirche gewesen ist. Wiewohl sich nämlich die in ihre Heimath versprengten [4] Anhänger Jesu zuerst in

1) Vgl. Joh. 16, 7. 7, 39. und dazu Schwegler, Montanismus S. 187. 163 f.

2) Nicht blos der Auferstandene; s. Baur, Unters. über die kan. Evang. S. 223 ff.

3) Ueber die Gründe dieser Annahme s. Strauss a. a. O. S. 649.

4) Eine Erinnerung davon scheint selbst Joh. 16, 32 zu bewahren in den Worten: ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια, welche auf dieselbe Ueberlieferung zurückzuweisen scheinen, der Justin I. Ap. 50. Tr. c. 53. 106 (s. das 4te Heft des vor. Jahrg. S. 542 f. 546.) gefolgt ist.

Digitized by Google

dieser wieder gesammelt und auf die Kunde von seiner Auferstehung zu einem um so begeisterteren Festhalten an ihm ermannt zu haben scheinen, so führt doch die Einstimmigkeit, mit welcher alle unsere Berichte den Sitz der Urgemeinde nach Jerusalem versetzen, darauf hin, dass dieselben wirklich hier zuerst öffentlich als Parthei aufgetreten sind, sich hier als Gemeinde constituirt haben. In dieser Beziehung scheint daher unser Bericht auf einer richtigen historischen Erinnerung zu beruhen, wenn auch die Behauptung, dass die Apostel vom Tod Jesu an ununterbrochen in Jerusalem blieben, und hier den Auferstandenen schauten, schwerlich richtig ist. — Sollte nun aber weiter neben dem Ort auch die Zeit der Geistesmittheilung näher bestimmt werden, so war es schon durch allgemeinere Gründe gefordert, dass dieselbe dem Abschied Jesu von der Erde möglichst nahe gerückt wurde; ebenso war es an und für sich passend, wenn sie bei irgend einer feierlichen Gelegenheit, am Liebsten an einem von den religiösen Nationalfesten, erfolgte; und da nun unter diesen keines der Zeit des Todes Jesu näher stand, als das Pfingstfest, so konnte man schon hierdurch auf das letztere geführt werden. Indessen sprach für dieses noch ein anderer Grund. Das Pfingstfest — worauf Schneckenburger [1]) mit Recht aufmerksam macht — ist den heutigen Juden, und war, nach den Angaben von Kirchenvätern und Rabbinen zu schliessen, ohne Zweifel auch schon den älteren zugleich das Fest der sinaitischen Gesetzgebung, der Stiftung ihrer Theokratie. Wurde nun schon frühe (vgl. Gal. 4, 21 ff. u. A.) die neue Religionsgemeinde mit der alten, das Gesetz Christi mit dem Gesetz Mose's parallelisirt, so lag es in der Natur der Sache, dass neben dem Werth und Inhalt beider namentlich auch die Art und Weise ihrer Stiftung Gegenstand der Vergleichung wurden, und wie weit man diese Vergleichung bald ausführte, zeigen die zwei Stellen des Ebräerbriefs c. 2, 2 — 4. c. 12, 18 — 24. Schon in diesen Stellen werden die *μερισμοὶ πνεύματος ἁγίου*, die *πανήγυρις καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων* dem Reden der Engel und dem ganzen Gepränge der sinaitischen Gesetzgebung gegenübergestellt; wie natürlich, wenn

1) Beiträge S. 80, wo auf Buxtorf *Synagoga Judaica* c. 20 (noch mit mehr Recht würde c. 15. S. 553 genannt) verwiesen wird. Zweck der Apg. S. 198 ff.

Digitized by Google

eben diese Parallele von Anderen auch auf die Zeit der beiden Stiftungen übertragen, und die Erneuerung der Theokratie durch die Constituirung der messianischen Gemeinde mit ihrer ursprünglichen Begründung auf Einen Tag verlegt wurde! — Eben dieser Gesichtspunkt scheint aber auch auf die weitere Gestaltung unserer Erzählung Einfluss gehabt zu haben, wenn er gleich für sich allein zu ihrer Erklärung schwerlich ausreichen würde. Wir sehen aus dem ersten Korintherbrief, dass schon in der apostolischen Zeit von Vielen auf das Zungenreden ein ausserordentlicher Werth gelegt, und in ihm der höchste und unverkennbarste Beweis vom Besitz des πνεῦμα gesucht wurde. Worin diese Erscheinung in der Wirklichkeit bestand, kann hier ununtersucht bleiben, und nur beiläufig möge bemerkt werden, dass uns in dieser Beziehung die Ansicht von Neander, deren Anwendbarkeit auf die Apg. wir bestreiten müssten, der Wahrheit am Nächsten zu kommen scheint, dass man sich demnach unter dem γλώσσαις λαλεῖν, die Sache betreffend, ein Reden im Zustand ekstatischer Begeisterung zu denken haben wird, dessen Erscheinungsform ohne Zweifel je nach der Persönlichkeit, Bildungsstufe und Stimmung des Redenden verschieden war (die γένη γλωσσῶν 1 Kor. 12, 28), und von uns bei dem Mangel an genaueren Angaben mehr nur nach der Analogie ähnlicher Zustände bei Montanisten, Camisarden, Quäkern, Irvingianern u. s. f. bestimmt werden kann; was den Ausdruck anbelangt, so scheint uns nicht blos die Erklärung von Wieseler, aus den früher angegebenen Gründen unrichtig, sondern auch der Bleek'schen möchten wir nicht beitreten, theils weil der Gebrauch von Glossen oder veralteten Ausdrücken mit der hochpoëtischen, dithyrambischen Darstellung, in welche Bleek den Begriff der Glossolalie im Verfolge hinüberspielt, keineswegs identisch ist, theils weil es auch uns, wie Andern, unwahrscheinlich vorkommt, dass gerade ein gelehrter Kunstausdruck der Grammatiker vorzugsweise zur Bezeichnung einer Erscheinung gebraucht worden sein sollte, die so offenbar dem volksthümlich religiösen Boden entwachsen ist; die richtige Erklärung scheint vielmehr die zu sein, nach welcher die γλῶσσα in dem γλώσσῃ oder γλώσσαις λαλεῖν die Zunge oder Sprache (denn diese beiden Begriffe gehen in einander über) des Geistes bezeichnet, welche aber wegen der Verschiedenheit ihrer Erscheinungsformen ebensogut auch als eine Mehrheit von

Digitized by Google

γλώσσαις dargestellt werden konnte, wie das Eine πνεῦμα selbst als eine Mehrheit prophetischer πνεύματα (1 Kor. 14, 32 vgl. Apok. 1, 4. 3, 1 u. ö. 22, 6. 1 Joh. 4, 1). Wie es sich indessen hiemit verhalten mag: ausser der Thatsache des Zungenredens selbst steht auch das fest, dass die Glossolalie einer grossen Parthei für das specifische Merkmal der pneumatischen Begabung galt. Schon die Ausdrücke τὰ πνευματικά, τῷ πνεύματι προσεύχεσθαι u. s. w. würden diess beweisen, wenn es nicht überdiess aus der ganzen Polemik des Paulus gegen diese Meinung deutlich hervorgienge. Denn wozu diese nachdrückliche Behauptung des Grundsatzes, dass jedes Zeugniss von Christo vom Geiste gewirkt, ein πνευματικὸν sei, wozu diese wiederholten Ausführungen über die unerlässliche Mannigfaltigkeit der Geistesgaben, diese Warnungen vor Ueberhebung eines Glieds über die andern, diese Erklärungen über den untergeordneten Werth der Glossolalie und ihren verhältnissmässig geringen Nutzen — wozu das Alles, wenn es Paulus nicht mit Leuten zu thun hätte, welche eben diese Wahrheiten nicht anerkannten, welche die übrigen Charismen nicht ebenso, wie das Zungenreden, als πνευματικὰ gelten liessen, welche verlangten, dass τὰ πάντα ἓν μέλος sein solle, dass jeder Geistbegabte ohne Ausnahme sich durch die Glossolalie zu bewähren habe? Dass aber diese Vorstellungen und Forderungen nicht nur einigen Wenigen angehört haben können, zeigt schon die Ausführlichkeit und Angelegentlichkeit, mit der sie der Apostel widerlegt, und dass sie sich nicht auf die korinthische Gemeinde beschränkt haben, ist theils an und für sich wahrscheinlich, theils erhellt es aus den oben erwähnten Bezeichnungen τὰ πνευματικά u. s. f., welche hier bereits als stehende, im allgemein christlichen Sprachgebrauch eingebürgerte Ausdrücke erscheinen, denen sich aus diesem Grund auch Paulus, zu dessen eigener Ansicht sie nicht passen, doch nicht entzieht. Galt nun hienach die Glossolalie für die specifische Aeusserung des Pneuma, so durfte sie natürlich bei der ersten und herrlichsten Mittheilung desselben am Wenigsten fehlen. Dass sie dann bei diesem Anlass in das Wunder der Sprachengabe übergieng, diess könnte man einfach aus dem Missverständniss einer späteren Zeit und der allgemeinen Neigung der Sage zu fortschreitender Steigerung des Wunderbaren erklären[1]).

1) So Baur Stud. u. Krit. 1838, 3, 694 ff.

Digitized by Google

besonders wenn man (mit Baur a. a. O.) den Gebrauch von Ausdrücken aus fremden Sprachen (den Bleek'schen *γλῶσσαι*) schon in den ursprünglichen Begriff des *γλ. λαλεῖν* aufnimmt. Indessen tritt eben hier die von Schneckenburger verfolgte Parallele der sinaitischen Gesetzgebung in Verbindung mit den von Demselben angeführten messianischen Vorstellungen ergänzend und erklärend ein. Die Vielheit der Sprachen ist nach Gen. c. 11 eine Folge der Auflehnung wider Gott; vorher war Eine Sprache auf Erden. Noch grösser war die Spracheinheit im Paradiese gewesen, wo die Schlange noch mit den Menschen in Einer Sprache verkehrt hatte, ein Zug, der in der Genesis ohne Bedeutung in der jüdischen Mystik zur Zeit Christi, nach Philo [1]) und Josephus [2]) zu schliessen, eine solche, und zwar keine ganz geringe, erhalten hatte. Schon hierin lag die Forderung, dass im messianischen Reich, bei der *ἀποκατάστασις πάντων*, auch die Einheit der Sprache wiederhergestellt werde, die übrigens auch schon desshalb nothwendig war, weil alle Frommen hier zu Einem Volk Gottes vereinigt werden sollten. Demgemäss wurde denn auch wirklich erwartet, es werde in dieser Zeit, wie es im Testament der 12 Patriarchen Iud. c. 25 heisst, *εἰς λαὸς κυρίου καὶ γλῶσσα μία* sein [3]). Ein Vorbild dieser messianischen Sprachenvereinigung wurde nun schon von der sinaitischen Gesetzgebung erzählt. Nach Philo und mehreren Rabbinen (die Belege s. bei Schneckenburger) soll bei dieser Gelegenheit eine Stimme vom Sinai ausgegangen sein, welche die göttlichen Gebote in den siebzig

1) De conf. ling. S. 321: *Λέγεται γάρ, ὡς ἄρα πάνθ' ὅσα ζῶα χερσαῖα καὶ ἔνυδρα καὶ πτηνὰ τὸ παλαιὸν ὁμόφωνα ἦν*, aber weil die Schlange die Sprache zur Verführung des Menschen missbrauchte, *ἑτερόγλωττα εὐθὺς ἐγένετο, ὡς ἐξ ἐκείνου μηκέτ' ἀλλήλων ἐπακοῦσαι δυνηθῆναι χάριν τῆς ἐν ταῖς διαλέκτοις, εἰς ἃς ἡ μία καὶ κοινὴ πάντων ἐτμήθη, διαφορᾶς.* Doch hält Philo selbst diese Erzählung für mythisch.

2) Antiq. I, 1, 4: *ὁμοφωνούντων κατ' ἐκεῖνο καιροῦ τῶν ζώων ἁπάντων* und im Folgenden, wo von der Bestrafung des Sündenfalls die Rede ist: *ἀφείλετο δὲ καὶ τὴν ὄφιν τὴν φωνήν.*

3) Treffend vergleicht hiezu Schneckenburger a. a. O. Plut. Is. et Os. c. 47 wornach es Zoroastrische Lehre war, nach Besiegung Arimans *ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων πάντων γενέσθαι.*

Digitized by Google

Sprachen der Erde allen Völkern verkündigte. Was konnte nun näher liegen, als eben in der neuen Geistessprache der Christen, in der Glossolalie, die erwartete messianische Sprache zu erkennen, und wie leicht konnte sich hieran in einer Zeit, welcher das ursprüngliche Wesen jener Erscheinung fremd geworden war, die Vorstellung anschliessen, dass wenigstens bei der ersten und reichsten Mittheilung jenes Charisma auch eine wirkliche Spracheinheit stattgefunden, das Pneuma in den Zungen aller Völker geredet habe, besonders wenn die Verlegung dieses Ereignisses auf den Tag der Gesetzesverkündigung die Parallele mit der sinaitischen Universalsprache nahe legte! Ist doch auch die Art, wie die Sprachengabe in der Apg. mitgetheilt wird, dem entsprechenden Ereigniss am Sinai so ähnlich, dass es schwer hält, an ein blos zufälliges Zusammentreffen beider Darstellungen zu glauben: denn wie hier erst ein Getöse (ἦχος, φωνή) vom Himmel her erschallt, dann feurige Zungen zum Vorschein kommen und an die Einzelnen sich vertheilen, und in Folge davon Leute aus allen Völkern aus dem Munde derselben ihre verschiedenen Sprachen vernehmen, so lässt Philo [1]) zuerst eine unsichtbare Stimme (ἠχή) von Gott in der Luft gebildet werden, welche sofort die Luft zu einer Flamme gestaltet, und nun aus diesem Feuerstrom in die Muttersprache der Zuhörer geformt hervorgeht, und Rabbinen lassen die Eine von Jehovah ausgehende Stimme sich erst in sieben Stimmen und dann in die Sprachen der 70 Völker zertheilen. Sind nun schon hierin auch die Erscheinungen unsers V. 2 u. 3 vorgebildet, so ist überdiess die Symbolik derselben so einfach und so ganz in dem herkömmlichen Styl der Geistesoffenbarungen gehalten [2]), dass sie sich selbst ohne ein bestimmtes Vorbild nicht blos ganz leicht erklärt, sondern vom Standpunkt der damaligen Vorstellung aus fast gefordert war; eine faktische Veranlassung ist für diesen Theil unserer Erzählung ganz entbehrlich.

Es muss einem spätern Abschnitt der gegenwärtigen Abhand-

1) De Decalogo S. 748 ff. bei Schneckenburger a. a. O.

2) Rabbinen erzählen selbst von einzelnen Weisen, dass sie beim Studium des Gesetzes von einem ähnlichen Lichtglanz umstrahlt worden seien, wie der vom Sinai ausgegangene. S. Huisöl Comm. S. 36. Schöttgen Hor. Hebr. z. Apg. 2, 2.

Digitized by Google

lung vorbehalten bleiben, zu untersuchen, in welchem Verhältniss die angegebenen Elemente bei der Entstehung unsers Berichts zusammengewirkt haben; ob derselbe aus Einem Guss ist, oder verschiedene Formationen in ihm zu unterscheiden sind; ob und inwieweit er vom Verfasser unserer Schrift frei gebildet, oder aus anderweitiger Ueberlieferung aufgenommen ist. Für unsern nächsten Zweck beschränken wir uns auf die Frage, von der wir ausgiengen: ob der vorliegenden Erzählung, so weit die vorhandenen Anzeichen mit Wahrscheinlichkeit führen, eine bestimmte Thatsache zu Grunde liegt? Diese Frage aber werden wir nach allem Bisherigen zu verneinen nicht umhin können. Die nachweisbar ungeschichtlichen Bestandtheile dieser Erzählung betreffen, wie wir gesehen haben, nicht blos das Aussenwerk oder einzelne untergeordnete Züge derselben, sondern ihren eigentlichen Kern und Mittelpunkt, ja der ganze Boden, auf dem sie sich bewegt, ist höchst unsicher, und der Raum für ein Faktum, welches ihr zur Erklärung dienen könnte, allem Anschein nach gar nicht vorhanden; wir brauchen aber auch gar kein solches Faktum, um ihre Entstehung denkbar zu finden, da dieselbe nach allen Beziehungen aus dogmatischen Motiven und typischen Anschauungen vollkommen erklärbar ist. Wo alle negativen und positiven Merkmale des Unhistorischen in solcher Vollständigkeit zusammentreffen, wo andererseits alle Anzeichen für das Vorhandensein einer besondern thatsächlichen Grundlage fehlen, da wird eine besonnene Kritik zwar die Möglichkeit irgend eines faktischen Anlasses nicht schlechthin läugnen dürfen, um so mehr aber darauf bestehen müssen, dass seine Annahme die ganz überwiegende Wahrscheinlichkeit gegen sich hat, und dass jenes Faktum, wann es stattfinde, doch in unserem Bericht bis zur Unkenntlichkeit entstellt sein müsste.

Sehen wir von hier aus auf die Erzählung des 1. Kap. von der Ergänzung des Apostelcollegiums zurück, so können wir jetzt mit Bestimmtheit aussprechen, was wir früher nur als möglichen Fall setzten, dass auch diese Erzählung, selbst abgesehen von der angeblichen Rede des Petrus, so wie sie vorliegt, der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entspricht. Da die Apostel in dem hier angegebenen Zeitpunkt höchst wahrscheinlich noch gar nicht nach Jerusalem zurückgekehrt waren, so können sie sich auch nicht in dieser

Digitized by Google

Zeit zu Jerusalem durch die Wahl des Matthias ergänzt haben, und da die Erwähnung dieser Maassregel in unserer Schrift mit der Pfingsterzählung in unverkennbarem Zusammenhang steht, da der Apostelverein vor dem Pfingsttage vervollständigt sein muss, damit alle seine Mitglieder an der Geistesausgiessung theilnehmen, so steht und fällt ihre Geschichtlichkeit mit der des Pfingstereignisses. Dass dem Verräther Judas ein Nachfolger gegeben wurde, soll damit nicht geläugnet werden; können wir uns auch für diese Annahme weder auf Apok. 21, 14 noch auf 1 Kor. 15, 5 berufen, so erhellt doch auch aus diesen Stellen, welcher Werth gerade auf die Zwölfzahl der Apostel, um ihrer typischen Bedeutung willen, gelegt wurde, und wie das δώδεκα zur stehenden Bezeichnung für den palästinensischen Apostelverein geworden war, welchen Paulus auch in einer Zeit, wo er jedenfalls nur noch eilf Mitglieder zählte, (manche Codices lesen desshalb 1 Kor. 15, 5 ἕνδεκα) mit diesem Namen bezeichnet. Aus diesem Gesichtspunkt erscheint es sehr natürlich, dass die Zwölfzahl nach dem Abgang des Verräthers ergänzt wurde; dass diess durch die Wahl des Matthias geschah, werden wir unserem Verfasser um so eher glauben dürfen, da dieser Name schwerlich ohne allen geschichtlichen Grund gesetzt werden konnte; auch die Anwendung des Looses bei der Wahl hat wenigstens nichts gegen sich. Aber dass jener Akt gerade in diesem Zeitpunkt, und nicht vielmehr erst später, nach der allmähligen Befestigung der kleinen Gemeinde, vorgenommen wurde, ist aus den angegebenen Gründen unwahrscheinlich.

Mit der Geschichtlichkeit des Pfingstereignisses fällt von selbst auch die Angabe unsers 41 V. von der plötzlichen Vermehrung der Gemeinde um 3000 Mitglieder. Lässt man freilich jene Wundererzählung als durchaus historisch gelten, so kann man über einen so raschen und glänzenden Erfolg nicht erstaunen, sondern eher darüber, dass ein so augenfälliges Wunder nicht noch grössere Wirkung gethan hat. Glaubt man sich dagegen genöthigt, auf die Thatsächlichkeit des Wunders zu verzichten, so wird man sich auch von der Ausbreitung des Glaubens an Jesum eine andere Vorstellung machen, und sich dieselbe, der sonstigen Erfahrung gemäss, mehr als eine schrittweise denken müssen. Wie frühe die neue Gemeinde die hier angegebene Zahl erreichte, lässt sich natürlich auf diesem Standpunkt

Digitized by Google

nicht ausmachen, dass aber auch überhaupt ihre Vermehrung schwerlich nach dem Maasstab unserer Schrift vor sich gieng, ist von Baur mit Recht behauptet worden. Wir können uns in dieser Beziehung vollkommen aneignen, was dieser Gelehrte S. 37 seiner Schrift über Paulus bemerkt: „Dieselbe Erscheinung, die uns überhaupt die erste Entwicklungsgeschichte des Christenthums zeigt, dass die grösseren Städte, wie namentlich Antiochien, Rom, Korinth, Ephesus die ersten Sitze des Christenthums und die Anknüpfungspunkte für eine in's Grosse gehende Wirksamkeit wurden, begegnet uns auch schon bei der ersten in Jerusalem sich bildenden Christengemeinde. Nur müssen wir auch hier den grossen Maasstab der Apostelgeschichte sehr herabsetzen, und wo von der mit Einem Male erfolgenden Bekehrung von mehreren Tausenden die Rede ist, mögen kaum ebensoviele Hunderte angenommen werden dürfen. Wie wenig überhaupt von diesen Zahlen zu halten ist, sehen wir an einem bemerkenswerthen Beispiel. Nach der Apg. 1, 15 waren es unmittelbar nach der Himmelfahrt Jesu im Ganzen 120 Jünger. Dagegen weiss der Apostel Paulus 1 Cor. 15, 6. von mehr als 500 Brüdern, welchen Jesus nach seiner Auferstehung auf einmal erschienen sei. Ist nun jene kleine Zahl offenbar unrichtig, so werden auch die grossen Zahlen, die die Apostelgeschichte nachher giebt (2, 41. 4, 4), nicht mehr Glauben verdienen, und man muss vielmehr auf den Gedanken kommen, die kleine Zahl gehe der grossen nur desswegen voran, um von dem schnellen und bedeutenden Wachsthum der Gemeinde eine um so anschaulichere Vorstellung zu geben, was die eine Angabe ebenso verdächtig machen muss, als die andere. Dazu kömmt, dass auch die durch Stephanus veranlasste Verfolgung uns nicht gestattet, uns die Gemeinde in Jerusalem als eine so bedeutende und aus einer so grossen Anzahl von Mitgliedern bestehende zu denken, als wir sie uns denken müssten, wenn wir alle ihren steten Zuwachs meldenden Stellen der Apostelgeschichte (2, 41. 4, 4. 5, 14. 6, 1. 7) zusammennehmen". Was Neander S. 72 f. d. neuen Ausg. hiegegen einwendet, ist schwerlich stichhaltig. „Apg. 1, 15 sei keineswegs von dem Belauf der ganzen christlichen Gemeinde, sondern nur von der Zahl der an jenem Orte Versammelten die Rede". Wird hiebei vorausgesetzt, die mehr als 500 Brüder, von denen Paulus redet, haben gleichfalls der Jerusalemitischen Gemeinde angehört, so kann es nicht anders, als auf

Digitized by Google

fallen, dass bei einer Versammlung für den hochwichtigen Zweck der Apostelwahl nicht mehr als 120 Personen erschienen sein sollen, während doch von dieser Zeit des Wartens auf die Kraft aus der Höhe in verstärktem Maasse gelten sollte, was c. 2, 44 steht: *πάντες οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ*, und während auch unsere Stelle nicht von einem Theil der Jünger, sondern von *τοῖς μαθηταῖς* schlechtweg redet. Sollen wir dagegen jene 500 Brüder ganz oder gröstentheils ausser Jerusalem suchen, so wäre zu erwiedern, dass unsere Schrift von Christengemeinden ausser Jerusalem in den nächsten Tagen nach der Himmelfahrt noch nichts weiss und nichts wissen kann, da nach c. 1, 4. 8. u. Ev. 24, 49 die Apostel vor dem Pfingsttage Jerusalem nicht verlassen haben, um das Evangelium vom Auferstandenen zu verkünden, und da nach ihrer Darstellung (c. 8, 1 ff. vgl. 9, 31) erst die Verfolgung gegen Stephanus zur Ausbreitung des Christenthums über Judäa, Samarien und Galiläa Anlass giebt. Weiter bemerkt Neander, dass eben diese Verfolgung den Angaben unserer Schrift über die Vermehrung der jerusalemischen Gemeinde widerspreche, könne er nicht einsehen, „denn es erhelle keineswegs, dass alle Christen in Jerusalem von jener Verfolgung betroffen werden mussten". Allein aus c. 8, 1: *πάντες τε διεσπάρησαν πλὴν τῶν ἀποστόλων* erhellt allerdings, zwar nicht gerade, dass es so war, um so mehr aber, dass unser Verfasser die Sache so darstellen will; unter dieser Voraussetzung bliebe aber unbegreiflich, dass sich von Unruhen, durch welche mehr als 5000 Männer aus Jerusalem vertrieben wurden, bei Josephus keine Spur fände, noch unbegreiflicher freilich, dass während einer so heftigen und umfassenden Verfolgung die bekannten Häupter der verfolgten Parthei unangefochten unter den Augen der Gegner bleiben konnten. Sagt endlich Neander: selbst wenn Baur's Voraussetzung richtig wäre, so könnte er doch von dieser künstlichen Absichtlichkeit in dem zu klein und zu gross Machen der Zahlen, „so wie von allen den Pfiffigkeitsplänen, welche der Dr. Baur dem Verfasser der Apostelgeschichte unterschiebe, in dieser einfachen, kunstlosen Darstellung keine Spur finden", so ist das zwar eine Behauptung, aber keine Widerlegung, und es wird zu einer solchen auch nicht dadurch, dass die Versicherung des Historikers mit dem Anathema bekräftigt wird: „die unbefangene Fassung dieses Buchs müsse auf jeden nicht verkünstelten und ver-

Digitized by Google

schröbenen Sinn diesen Eindruck machen". Von „Pfiffigkeitsplänen" übrigens und ähnlichen Dingen, durch deren Unterstellung Baur's Ansicht in ein gehässiges Licht gestellt werden soll, ist bei derselben durchaus nicht die Rede, sondern einfach davon, dass der Verfasser der Apostelgeschichte nach einer dogmatisch-historischen Voraussetzung gearbeitet habe, durch welche der Thatbestand theilweise alterirt wurde, also ganz von demselben, was auch Neander bei Gelegenheit des Pfingstereignisses zugiebt. Aus der Annahme, dass nur der Pfingsttag der eigentliche Stiftungstag der Gemeinde sei, ergab sich auf seinem Standpunkt ziemlich ungesucht, und ohne viele „Pfiffigkeit" die Folgerung, dass diese vor jenem Zeitpunkt noch keinen bedeutenden Umfang gehabt haben könne, um so mehr aber am Pfingsttage selbst sogleich zu einem bedeutenden Umfang herangewachsen sein müsse. Die bestimmten Zahlangaben, wodurch er diess ausdrückt, sind natürlich mehr oder weniger willkührlich, vielleicht auch zum Theil Ueberlieferungen oder Schätzungen entnommen, deren Quelle wir nicht kennen; doch tritt ebenso in den drei Tausenden c. 2, 41 die Drei, als die gewöhnlichste Rundzahl für eine kleinere Vielheit hervor, wie in der Angabe über die 120 ersten Gemeindeglieder c. 1, 15 die Zwölfzahl der israelitischen Stämme und der Apostel; 120 sind 12 Decaden, auf jeden Apostel kommt eine. Dass es wirklich dieser Ideenzusammenhang war, der unsern Verfasser bestimmte, lässt sich natürlich nicht behaupten, aber doch wird aus dem Bemerkten die Möglichkeit einer unhistorischen Entstehung jener Zahlenangaben hervorgehen.

2) Der innere Zustand der Urgemeinde; die Wunderthätigkeit der Apostel; die Gütergemeinschaft; Ananias und Sapphira.

Ueber den innern Zustand der jerusalemitischen Gemeinde äussert sich unsere Schrift in den drei kurzen allgemeinen Schilderungen c. 2, 42—47, c. 4, 32—37. c. 5, 11—16. Wollen wir aus diesen Schilderungen die bestimmteren Züge herausheben, so fallen uns ausser dem, was über die Anhänglichkeit der Gemeinde an die Apostel und die tägliche Feier ihrer gottesdienstlichen Versammlungen gesagt wird, drei charakteristische Angaben in die Augen: die fortdauernde Verbindung der neuen Gemeinde mit der

Digitized by Google

älteren jüdischen, die apostolische Wunderthätigkeit und die urchristliche Gütergemeinschaft.

„Die Glaubigen, heisst es c. 2, 46, hielten sich jeden Tag einmüthig im Tempel auf, und ausserdem brachen sie in ihren Häusern das Brod". Demgemäss gehen auch gleich c. 3, 1 Petrus und Johannes um die Gebetsstunde in den Tempel; ebenso erscheinen die sämmtlichen Apostel c. 5, 21. 42 lehrend im Tempel, und c. 5, 12 wird die allgemeine Versicherung wiederholt: ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος. Dieser Angabe Glauben zu schenken haben wir um so mehr Grund, je entschiedener nicht allein die Apostelgeschichte auch später erklärt, dass sich die Urapostel und ihre Gemeinde streng an's mosaische Gesetz gehalten haben (c. 15, s. u. c. 21, 20 ff.), sondern auch alle sonstigen Nachrichten auf eben dieses Ergebniss hinführen [1]). Bedenklicher lauten die zwei andern Punkte. Noch ohne auf die einzelnen Wundererzählungen einzugehen, welche uns später in ihrem geschichtlichen Zusammenhang begegnen werden, müssen wir schon an der allgemeinen Beschreibung der wunderthätigen apostolischen Wirksamkeit nothwendig Anstoss nehmen. Nachdem schon c. 2, 43 der vielen von den Aposteln verrichteten Zeichen und Wunder kurz erwähnt hat, wird c. 5, 12. 15 f. ausführlicher berichtet: „durch die Hände der Apostel aber geschahen in dem Volk viele Zeichen und Wunder, so dass man die Kranken auf die Strassen heraustrug und auf Lager und Ruhbetten niederlegte, damit beim Vorübergehen des Petrus wenigstens sein Schatten den Einen oder den Andern von ihnen träffe; und auch das Volk aus den benachbarten Städten kam in Menge nach Jerusalem mit Kranken und solchen, die von unreinen Geistern geplagt wurden; und diese wurden Alle gesund". Die neuere Apologetik hat es sich mit dieser merkwürdigen Stelle sehr leicht gemacht. In Neanders umfangreichem Werke findet sich über diesen wunderthätigen Schatten des Petrus kein Wort. Etwa aus dem Grunde, mit dem der Verfasser S. 72 f. das Ignoriren eines ähnlichen bedenklichen Punkts, der wunderbaren Befreiung der Apostel c. 5, 19 entschuldigt: dass er „als Geschichtschreiber berechtigt war, die einem pragmatischen Zwecke angemessen scheinende Auswahl des

1) S. Baur Paulus S. 126 ff. Schwegler Nachap. Zeitalter I, 89 ff.

Digitized by Google

Erzählten zu machen", dass er „keineswegs verpflichtet war, Alles mit gleicher Ausführlichkeit zu behandeln"? Dieser Grund möchte sich hören lassen, wenn nicht Neander andern, weit unwichtigern Dingen, überflüssigen Umschreibungen von Reden, die Jeder in der Apostelgeschichte selbst nachlesen konnte, und Aehnlichem, so vielen Raum widmete, und wenn er überhaupt nur Geschichtschreiber sein wollte, und nicht vielmehr schriftglaubiger Geschichtschreiber, der als solcher die biblische Erzählung nicht nach seinem subjektiven Pragmatismus und seinem „pragmatischen Zwecke" (im vorliegenden Fall der Zweck, der Apologetik ihr Geschäft zu erleichtern) verkürzen, sondern ihren Pragmatismus vollständig wiedergeben soll. Für diesen aber ist die vorliegende Angabe nichts weniger als gleichgültig. Die Alles übersteigende apostolische Wunderkraft bildet im Sinn unsers Verfassers einen wesentlichen Zug in dem idealen Bilde der Urgemeinde und zugleich (nach V. 13 f.) den unmittelbaren Erklärungsgrund für die hohe Verehrung, der sie beim Volke genossen, und die, nach V. 26, selbst dem Synedrium schonende Rücksichten gegen sie aufnöthigte. Einen solchen Zug, sollte man denken, hätte gerade der pragmatische Geschichtschreiber am Wenigsten übergehen dürfen, wenn er ihm nämlich wirklich Glauben schenkte. Aber eben dieses mag selbst dem Neander'schen Supranaturalismus etwas schwer geworden sein. Ist eine Wunderkraft, die alle Kranke ohne Unterschied, so viel ihrer mit dem Wunderthäter in Berührung kommen, gesund macht (V. 16: ἐθεραπεύοντο ἅπαντες), schon an und für sich nach geläuterten Begriffen undenkbar, so steigert sich diese Undenkbarkeit zum völlig Magischen und Legendenhaften, wenn auch schon der blosse Schatten des Wunderthäters eine solche Wirkung ausüben soll. Dass der Schatten des Petrus diess wirklich gethan habe, wird zwar V. 15 nicht ausdrücklich gesagt; aber offenbar will unser Verfasser die Worte οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες am Schluss des 16. Verses auch auf den 15. bezogen, und den Glauben an die Wunderkraft jenes Schattens nicht als einen durch den Erfolg Lügen gestraften Aberglauben betrachtet wissen. Wäre seine Meinung eine andere, so müsste er diess ganz nothwendig irgendwie andeuten, wenn er nicht absichtlich zu den gröbsten Missverständnissen Anlass geben wollte. Ist man aber unbefangen genug, diess anzuerkennen, genügt dann, um das Anstössige der ma-

Digitized by Google

gischen Wunderwirkung zu entfernen, Olshausens Bemerkung: „dass freilich nicht der Schatten des Petrus das Heilende gewesen sei, sondern die Gotteskraft in dem Apostel, dass aber da, wo kindlicher lauterer Glaube war, derselbe nicht beschämt worden sei"; oder auch die verwandte von Meyer: „da die Wunderkraft Petri der Jesu analog war, so sei es allerdings denkbar, dass Petrus auch ohne vermittelnde körperliche Berührung heilte, sei aber dieser Erfolg seinem Schatten zugeschrieben worden, so sei Er an diesem Aberglauben unschuldig"? Wo ist denn in unserem Bericht eine Spur davon, dass Petrus den Glauben der Kranken, ihre religiöse Gemüthsbeschaffenheit, irgendwie berücksichtigte, dass er je nach Befund derselben seine Wunderkraft übte oder zurückhielt, dass er sich überhaupt mit ihnen in eine bewusste, persönliche Beziehung setzte? Er geht vorüber, sein Schatten berührt die Wartenden, und ἐθεραπεύοντο ἅπαντες. Wo ist andererseits bei den Kranken jener „kindliche lautere Glaube", der gewiss sein darf, nicht beschämt zu werden? Sie hoffen gesund zu werden, wenn der Schatten des Apostels sie streift, das ist Alles. „Kindlich" ist diese Hoffnung allerdings, ja mehr als kindlich, aber „lauter" möchten wir einen Glauben nicht nennen, der sich statt des Geistigen an die sinnlichste Aeusserlichkeit hält, der vom Schatten eines Apostels Heilung erwartet. Welche Vorstellung endlich von der Wunder wirkenden Kraft, wenn sich diese ohne alle Vermittlung durch das Bewusstsein und den Willen ihres Besitzers, wie eine elektrische Flüssigkeit, selbst durch seinen Schatten fortgeleitet, unterschiedslos auf alle Bedürftigen ergiessen soll! Dass solche Wirkungen für den Standpunkt der urchristlichen Zeit nichts Anstössiges hatten, wissen wir wohl, aber dass sie auch in der Wirklichkeit möglich waren, werden wir doch nicht glauben sollen; die Analogie der Wunderkraft Jesu wenigstens, auf die Meyer verweist, könnte nur dann etwas beweisen, wenn den analogen Erzählungen der evangelischen Geschichte nicht dieselben Bedenken entgegenständen, wie der unsrigen; so beweist sie nur, dass unser Bericht in demselben Geschmack gebildet ist, wie jene.

Wie sich in den Wundern der Apostel die Macht des über die Gemeinde ausgegossenen Geistes in äusserlich auffallenden Wirkungen darstellt, so bethätigt sich dieselbe Macht als eine die Gemüther

Digitized by Google

beherrschende in dem inneren Einverständniss sämmtlicher Gemeindeglieder, das seinen höchsten Ausdruck, unserer Darstellung zufolge, in einer vollkommenen Gemeinsamkeit des Besitzes, einer wirklichen Gütergemeinschaft fand. Dass unser Verfasser eine solche berichten wolle, ist zwar bezweifelt worden. So bemerkt z. B. Neander (4. A. S. 39): da die ersten Christen keinen abgesonderten Mönchsverein bildeten, sondern in ihren früheren bürgerlichen Verhältnissen fortlebten, so könne man sich eine gänzliche Gütergemeinschaft nicht wohl bei ihnen denken; und auch in unserer Schrift selbst widersprechen die Stellen c. 5, 4. 6, 1. 12, 12 dieser Annahme. Diess ist auch ganz richtig, sofern es sich um den wirklichen Thatbestand handelt [1]), und es lassen sich den angeführten in dieser Beziehung noch die weiteren Gründe von Baur (Paulus S. 31) beifügen, dass die Handlung des Barnabas, welcher der Gemeinde den Erlös aus seinem Acker schenkte, c. 4, 36 nicht als eine besonders rühmliche Handlung ausgezeichnet sein könnte, wenn eben dieses Verfahren als allgemeine Regel galt, und dass es undenkbar sei, wie in einer Gemeinde, die aus 5000 Männern bestand, Alle sogar ihre Häuser verkauft haben sollten, so dass also keiner mehr eine eigene Wohnung besessen hätte. Ebenso unläugbar ist aber auch, dass die Apostelgeschichte von einer wirklichen vollständigen Gemeinsamkeit des Besitzes redet. *Πάντες οἱ πιστεύοντες εἶχον ἅπαντα κοινά, καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον, καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσι, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχε* (2, 44 f.). *Οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά. Οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ὑπῆρχεν ἐν αὐτοῖς* (vgl. dagegen c. 6, 1). *Ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων* (4, 32. 34). Diese Erklärungen lauten doch so allgemein und bestimmt, dass es ganz unmöglich ist, sie von etwas Anderem, als von einer zwar freiwilligen, aber nichtsdestoweniger allgemeinen Gütergemeinschaft zu verstehen. Wenn daher Neander „in einzelnen Stellen,

1) Nur die Aeusserung des Petrus c. 5, 4, dass es Ananias frei stand, sein Gut zu behalten, möchten wir nicht anführen; diese war auch möglich, wenn nur die Gütergemeinschaft keine gesetzliche, sondern eine blos freiwillige war.

Digitized by Google

welche von der Gütergemeinschaft handeln, nicht Alles streng buchstäblich verstehen will, so lässt sich hierin nur ein unwillkührliches und verdecktes Eingeständniss des unhistorischen Charakters solcher Angaben erblicken, und wenn Derselbe in der neuen Ausgabe, von Baur (a. a. O.) gedrängt, auch noch die weitere Möglichkeit offen lässt, dass in der Erzählung der Apostelgeschichte die verschiedenen Stadien der Gütergemeinschaft, das frühere, aus frischer Begeisterung hervorgegangene, und das spätere, durch die Umstände modificirte, nicht auseinandergehalten worden seien, so wären damit theils die obenangeführten Einwendungen nur zum kleinsten Theil beseitigt, theils wäre gleichfalls eine sehr erhebliche Unrichtigkeit unserer Darstellung zugegeben. Giebt man diese aber einmal zu, muss man gestehen, dass eine Gütergemeinschaft, wie sie unser Verfasser schildert, in der jerusalemitischen Gemeinde niemals bestanden hat und bestanden haben kann, so ist es eine leere und widerspruchsvolle Versicherung [1]), „dass man durch diese Schwierigkeit keineswegs berechtigt werde, das Geschichtliche dieser Erzählungen verdächtig zu machen"; ihre durchgängige Geschichtlichkeit ist nun einmal aufgegeben, gerade der Punkt, auf welchen unsere Darstellung das grösste Gewicht legt, die vollständige Gemeinschaft des Besitzes, ist für unhistorisch anerkannt, und welche thatsächliche Grundlage unserem Bericht noch übrig bleibt, darüber sind bei dem Fehlen jeder andern Quelle höchstens unsichere Muthmassungen möglich. Ebenso denkbar ist dann aber auch, dass ihm gar keine bestimmte Thatsache, sondern nur die hohe Vorstellung zu Grunde liegt, welche sich eine spätere Zeit vom Zustand der ursprünglichen apostolischen Gemeinde machte [2]).

Welche Bedeutung die Gütergemeinschaft im Sinn unseres Schriftstellers für den idealen Zustand der Urgemeinde hatte, zeigt sich namentlich auch in der schweren Strafe, die wegen ihrer unredlichen Umgehung über Ananias und Sapphira verhängt wird, c. 5, 1—11. Dieser Vorfall ist nicht blos als Wunder, sondern noch weit mehr als Strafwunder einem grossen Theil der Ausleger anstössig gewesen, und man hat sich bemüht, dieses Anstössige durch

1) Neander S. 40.
2) Man vgl. darüber Baur a. a. O. S. 31 ff.

Digitized by Google

natürliche Erklärung zu entfernen, und den Tod der beiden Ehegatten als physische Wirkung der Erschütterung darzustellen, welche die Worte des Petrus bei ihnen hervorbrachten. Unbefangenere Exegeten, wie DE WETTE und MEYER, haben die Unzulässigkeit dieser Auskunft anerkannt, und zuletzt noch hat BAUR (Paulus S. 24 ff.) dieselbe gegen NEANDER mit einer Klarheit und Schärfe nachgewiesen, gegen welche dieser auch in der neuesten Ausgabe kein Wort vorgebracht hat. Derselbe hat die Halbheit, mit welcher NEANDER zuerst zwar den ganzen Erfolg natürlich psychologisch zu erklären sucht, nachher jedoch von einem göttlichen Strafgericht redet, und so den supranaturalistischen Gesichtspunkt wieder hereinbringt, hinreichend an's Licht gestellt, und uns dadurch der Nothwendigkeit überhoben, bei diesem Gegenstand länger zu verweilen. Die Geschichtlichkeit unserer Darstellung ist damit natürlich aufgegeben, und wenn es sich allerdings schwer denken lässt, dass die fragliche Erzählung blos aus dogmatischen Gesichtspunkten, auf rein mythischem Weg entstanden sein sollte, wenn wir insofern irgend etwas Thatsächliches als ihren von der Sage nur weiter ausgeschmückten Kern vorauszusetzen geneigt sein müssen [1]), so lässt sich doch das Genauere über diesen Sachverhalt nicht mehr ausmitteln.

3) Die Urgemeinde und die Juden; die ersten Verfolgungen.

Der Eindruck, welchen das Auftreten der Apostel und der ersten apostolischen Gemeinde auf ihre jüdischen Landsleute machte, war der Apostelgeschichte zufolge ein sehr günstiger. Ihre ausgezeichnete Frömmigkeit gewann ihnen die allgemeine Zuneigung, diese Zuneigung gieng aber um ihres höheren, besonders in der apostolischen Wundermacht sich offenbarenden Charakters willen in verehrungsvolle Scheu, ja in Furcht über. Diese beiden Züge werden schon in der Schilderung c. 2, 42 ff., welche die Pfingstbegebenheiten abschliesst, hervorgehoben: *Ἐγένετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος*, V. 43 wegen der gleich darauf erwähnten *τέρατα καὶ σημεῖα — ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν*, V. 47, wegen der musterhaften Frömmigkeit und der Gemeinsamkeit des Besitzes, von der V. 44 ff. ge-

1) M. s. darüber BAUR S. 23.

sprochen worden war. Die gleiche Schilderung wiederholt sich dann c. 5, 11 ff.: *ἐγένετο φόβος μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα .. ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος· τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ' ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός* [1]). Wie weit diese Verehrung gieng, beweist am Besten V. 26 desselben Kap., wo es die Abgesandten des Synedriums nicht wagen, die Apostel mit Gewalt zu verhaften: *ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν, ἵνα μὴ λιθασθῶσιν,* und c. 4, 21, wo das Synedrium selbst es aus dem gleichen Grunde nicht wagt, den Aposteln zu nahe zu treten. Nichtsdestoweniger erzählt unsere Schrift von zwei Verfolgungen, welche die Häupter der neuen Gemeinde treffen, noch ehe die Opposition des Stephanus gegen den jüdischen Tempeldienst einen entschiedeneren Bruch mit dem Judenthum herbeiführte. Die Geschichte dieser Verfolgungen unterliegt jedoch so vielfachen Bedenken, dass wir uns einer genaueren Untersuchung derselben nicht entziehen können.

Die erste derselben c. 3, 1—4, 31 ist nach der Darstellung unserer Schrift durch ein Wunder veranlasst, welches Petrus und Johannes an einem Lahmen verrichteten. Dieser von Geburt an lahme Mensch erlangt auf das Wort des Petrus hin augenblicklich den vollkommen gesunden Gebrauch seiner Glieder. Dass hiemit ein Wunder, und zwar ein absolutes Wunder erzählt werden soll, kann keinem Zweifel unterliegen. Selbst von den rationalistischen Auslegern haben die meisten [2]) zugegeben, es sei hier ein *non liquet* auszusprechen, an dessen Stelle aber vielmehr die vollkommene Liquidität des übernatürlichen Erfolgs tritt; die verschollene Annahme, dass der Lahme ein blos verstellter Kranker gewesen sei, verdient keine Wider-

---

1) Baur Paulus S. 22 will hier die *ἅπαντες* auf die vorher genannten *ἀπόστολοι* beschränken, so dass unter den *λοιποῖς*, die es nicht wagen, sich zu ihnen zu gesellen, auch die Masse der Christen, mit Ausnahme der Apostel begriffen wäre. Da jedoch c. 2, 42. 44. 46 das beständige Beisammensein aller Gläubigen, die Apostel miteingeschlossen, ausdrücklich hervorgehoben ist, und eben nur dieses auch der Natur der Sache entspricht, ziehe ich die gewöhnliche Erklärung vor, wornach die *ἅπαντες* alle Christen, die *λοιποί* die Nichtchristen sind.

2) Z. B. Heinrichs Exc. V. seines Commentars. Kuinöl z. d. St.

Digitized by Google

legung. Ebendamit wird aber gleich der Anfang unserer Erzählung eines ungeschichtlichen Charakters überwiesen, mag nun irgend ein natürlich erklärbarer Vorfall den Anlass zu der Wundererzählung gegeben haben [1]), oder mag diese ohne eine solche Veranlassung aus dem Wunderglauben der Zeit und der Analogie verwandter evangelischer Erzählungen sich gebildet haben [2]) ein Dilemma, zu dessen Entscheidung wir vielleicht später noch die Mittel finden. — Gehen wir weiter zu den Verhandlungen des Synedriums fort, so haben auch diese einiges Unwahrscheinliche. Schon das kann auffallen, dass nach c. 4, 5 zur Untersuchung der Apostel nicht blos der gewöhnliche, sondern ein erweiterter Sanhedrin (s. Meyer z. d. St.) sich versammelt, zu welchem ausser den in Jerusalem wohnhaften regelmässigen Mitgliedern auch noch weitere aus dem übrigen Lande berufen sind [3]); doch erlauben die Ausdrücke V. 5: *ἐγένετο δὲ συναχθῆναι* u. s. f. auch die Deutung, dass die Versammlung des erweiterten Synedriums aus einem andern Anlass berufen war, und mit dem Verhör der Apostel nur zufällig zusammentraf. Nur wenn unsere Darstellung auch noch in anderer Beziehung Unzuverlässigkeit und Absichtlichkeit verrathen sollte, hätten wir Grund, auch in dem Glanz, mit welchem diese Versammlung des Synedriums umgeben wird, den Zweck zu vermuthen, dass dadurch das freimüthige und siegreiche

1) An einen solchen zu denken, erlauben Beispiele, wie das von Hume erwähnte, bei Strauss Glaubensl. I, 241 ff.

2) Zwar erzählen unsere Evangelien keine Lahmenheilung mit den näheren Umständen, um so stärker tritt dagegen das *χωλοὶ περιπατοῦσιν* im Allgemeinen hervor, s. L. 7, 22 par. Mt. 15, 31. Es lag nahe, dieses an einem einzelnen Fall zu specificiren, und das Wunder dadurch um so augenscheinlicher zu machen, dass der Geheilte von Mutterleibe an lahm, und als ein solcher (nach c. 3, 2. 10. 4, 14. 16. 21 f.) der ganzen Stadt bekannt war.

3) Diess besagt nämlich das *συνάγεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ. Εἰς = ἐν* zu nehmen (Kuinöl u. A.) geht natürlich nicht, aber auch die Annahme von Heinrichs, Meyer und Neander (S. 69), dass die auswärtigen Mitglieder nur von ihren Landsitzen in der Nähe der Stadt kommen, ist gegen den Text: von einem *συναχθῆναι εἰς Ἰερ.* kann nur die Rede sein, wenn die *συναχθέντες* ihren amtlichen Wohnsitz nicht in Jerusalem haben, ob der Eine und Andere zufälligerweise ausser der Stadt wohnte, kann hiebei nicht in Betracht kommen. — Im Uebrigen vgl. hiezu Baur a. a. O. S. 16.

Digitized by Google

Auftreten der beiden Apostel in ein um so helleres Licht gestellt werden solle. — Bedenklicher ist ein anderer Umstand. Unter den Zusammenberufenen hebt unser V. 6 hervor: *Ἄνναν τὸν ἀρχιερέα καὶ Καϊάφαν καὶ Ἰωάννην καὶ Ἀλέξανδρον καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ.* Nun hatte aber nach Josephus Ant. XVIII, 2 um diese Zeit Hannas die hohepriesterliche Würde längst verloren, und im Besitz derselben befand sich seit Jahren sein hier genannter Schwiegersohn, Joseph mit dem Beinamen Kaiaphas, nachdem zwischen beiden nicht weniger als drei Hohepriester ernannt und wieder abgesetzt worden waren. Dass Lukas dieses nicht gewusst haben sollte, konnten die Ausleger natürlich nicht zugeben, und so hilft man sich etwa mit der Bemerkung (Meyer z. d. St.): Annas, als ehemaliger Oberpriester, habe wohl *ἀρχιερεὺς* genannt werden können, dass Kaiaphas dieses auch war, setze Lukas als bekannt voraus. Allein bekannt ist diess nur uns, d. h. den Lesern des Josephus, keineswegs aber dem Leser der Apostelgeschichte, welcher ohne gelehrte Vorkenntnisse an unsere Schrift herantritt; dieser kann, so wie die Ausdrücke lauten, nicht anders als glauben, Hannas sei der funktionirende Oberpriester gewesen, Kaiaphas gehöre ebenso, wie Johannes und Alexander zum hohepriesterlichen Geschlecht; ja auch wir können kaum umhin, dem Verfasser diese Vorstellung zuzuschreiben, da es doch eine allzu unnatürliche Ausdrucksweise wäre, den gewesenen Oberpriester mit dem Prädikat *ἀρχιερεύς* voranzustellen, den wirklichen dagegen ohne eine solche Bezeichnung auf gleicher Linie mit einigen Dritten folgen zu lassen. Wir dürfen diess um so eher, da auch aus Luc. 3, 2 hervorgeht, dass unserem Schriftsteller die Verhältnisse, um die es sich hier handelt, nicht genau bekannt gewesen sein können. — Was endlich den Gang der Verhandlungen betrifft, so hat Baur (a. a. O. S. 17) unsern V. 13 und 14 mit Recht auffallend gefunden. Dass die Synedristen das Verhältniss, in welchem die beiden Apostel zu Jesu gestanden waren, jetzt erst entdeckt haben sollten, ist nach allem bisher Erzählten ganz undenkbar, und doch erlauben die Worte: *ἐπεγίνωσκόντε* u. s. w. keine andere Deutung. Auffallend genug ist aber auch, trotz Neander's Gegenrede (S. 69 f.) der Eindruck, welchen die Gegenwart des geheilten Lahmen auf die Versammelten macht. Wenn ganz Jerusalem den Geheilten als lahm von Mutterleib an kannte, so werden wohl auch die Priester den

Digitized by Google

Bettler, der täglich am Tempelthor sass, als solchen gekannt haben, und wenn (nach c. 4, 16) gleichfalls die ganze Stadt von seiner Heilung durch die Apostel wusste, müssen auch sie davon gewusst haben; und eben dieses erhellt auch aus V. 7, wo die Angeklagten gerade darüber verhört werden, aus was Kraft sie die Heilung verrichtet haben. War aber dieses den Synedristen bekannt, wie können sie den Geheilten, dessen Gegenwart schon ihre Anklage widerlegen musste, vor ihre Versammlung mit vorladen, oder darin dulden? wie andererseits, wenn sie diess aus irgend einem Grund thaten, durch seinen blossen Anblick so bestürzt werden, dass sie kein Wort mehr zu sagen wissen? Gesetzt z. B. der Lahme wurde vorgeladen, um etwas den Aposteln Nachtheiliges von ihm zu erfahren (Neander), wie kann seine blosse Erscheinung jenen Eindruck machen, ehe nur eine Frage an ihn gerichtet ist? Wie lässt es sich endlich denken, dass die Synedristen das offene Bekenntniss (V. 16) abgelegt haben sollten: *ὅτι γνωστὸν σημεῖον γέγονε δι' αὐτῶν, οὐ δυνάμεθα ἀρνήσασθαι?* Mochten sie auch durch den Vorfall noch so sehr in Verlegenheit kommen, bis zur unumwundenen Anerkennung des Wunders konnten sie unmöglich fortgehen, ohne zugleich die Apostel als göttliche Organe anzuerkennen; so lange sie dieses nicht thun, so lange sie noch im Stande sind, ihnen das Lehren zu verbieten, können sie auch noch nicht die Ueberzeugung haben, und noch weniger dieselbe aussprechen, dass ein unläugbares Wunder (denn nichts Anderes heisst *σημεῖον*) von ihnen verrichtet worden sei. Unser Verfasser lässt sie freilich schon beim Beginn der Verhandlung, V. 7, aus dieser Voraussetzung heraus sprechen, nur um so unwahrscheinlicher wird aber dadurch seine ganze Darstellung. — Um schliesslich auch der Scene zu erwähnen, welche den Bericht über die erste Apostelverfolgung beendet, des Dankgebets der Gemeinde über ihre Befreiung (c. 4, 23 ff.), so macht schon das Gebet selbst welches den versammelten Gemeindemitgliedern in den Mund gelegt wird, einige Schwierigkeit. Nach V. 24 wäre dieses von den sämmtlichen Versammelten gemeinschaftlich gesprochen worden (*ὁμοθυμαδὸν ἦραν φωνὴν πρὸς τὸν θεόν*). Diess ist aber bei einem freien Herzensguss, wie das vorliegende Gebet schon nach V. 29 ist, nicht denkbar. Indessen könnte man ohne Anstand annehmen, der Schriftsteller fasse in seiner Darstellung die übereinstimmenden Aeusserungen der Einzelnen mit einer nicht

Digitized by Google

unerlaubten Freiheit, zu einer gemeinsamen Aeusserung zusammen. Dagegen liegt ein offenbar ungeschichtlicher Zug in dem Vorfall, der auf das Gebet folgt, V. 31: *Καὶ δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος, ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι· καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου.* Hierin mit rationalistischen Auslegern (Heinrichs, Kuinöl) nur ein natürliches Ereigniss zu sehen, das zufälligerweise mit dem Schluss des Gebets zusammengetroffen wäre, hat gewiss alle Wahrscheinlichkeit gegen sich; wogegen es um so näher liegt, zu vermuthen, zwar nicht, dass das Wunder, welches unser Verfasser offenbar berichten will, wirklich geschehen sei, um so mehr aber, dass die fromme Sage oder ein in ihrem Geist dichtender Schriftsteller die Wundererzählung erzeugt habe, um durch das Erdbeben die Erhörung des Gebets von Seiten Gottes auszudrücken. Ein Erdstoss war ein günstiges Omen, ein Zeichen der *praesentia numinis*, nicht blos bei den Heiden, sondern auch bei den Juden. Von jenen möge nur an Virgil Aen. III, 89 (*Da pater augurium, atque animis illabere nostris. Vix ea fatus eram, tremere omnia visa repente* u. s. w.) Ovid Metam. XV, 672 und andere Stellen, welche die Ausleger aus Anlass der unsrigen beibringen, von diesen an Jes. 6, 4 und an die rabbinischen Aussprüche erinnert werden, die Schöttgen z. d. St. anführt.

Auch das zweite Einschreiten der jüdischen Behörden gegen die Apostel ist durch ihre Wunderthätigkeit veranlasst, nur ist es diesmal nicht Ein bestimmtes Wunder, welches den Anlass giebt, sondern an die allgemeine Schilderung der apostolischen Wunder c. 5, 12—16 schliesst sich V. 17 die Erzählung an: *Ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς* u. s. w. *ἐπλήσθησαν ζήλου καὶ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τοὺς ἀποστόλους.* Sämmtliche Apostel werden gefangen gesetzt, in der Nacht jedoch durch einen Engel befreit, und nachdem sie am andern Morgen wieder vor das Synedrium geladen sind, und sich ähnlich, wie früher, verantwortet haben, auf den Rath des Gamaliel mit einer disciplinarischen Züchtigung und einem wiederholten Lehrverbot entlassen. An dieser Erzählung muss zunächst die Aehnlichkeit des Hergangs mit dem bei der ersten Verfolgung auffallen, eine Aehnlichkeit, welche sich aus der Fortdauer derselben Verhältnisse nicht hinreichend erklärt. Auch hier der Anlass der Verhaftung die apostolischen Wunder; auch hier eine Verhaftung im Tempel (V. 26);

Digitized by Google

auch hier die Verhafteten die Nacht über im Kerker; auch hier am andern Morgen nicht blos eine einfache, sondern eine möglichst vollständige Versammlung des Synedriums [1]); auch hier ein gefahrdrohendes Verhör, dessen Ende aber nur ist, dass die Beklagten mit einem fruchtlosen Verbot entlassen werden. Der Unterschied ist nur, wie Baur S. 18 richtig bemerkt, dass in diesem zweiten Theil Alles in einem höheren Maasstab angelegt ist. Die Veranlassung giebt statt eines einzigen Wunders eine ganze Masse von Wundern, die Verhaftung trifft statt des Petrus und Johannes die sämmtlichen Apostel, die Gefahr wird dringender, die Synedristen berathen sich über die Hinrichtung der Beklagten, und entlassen diese nicht mehr mit einer blossen Drohung, wie c. 4, 21, sondern mit einer wirklichen, wenn auch verhältnissmässig geringen Züchtigung; ebenso tritt aber auch die göttliche Hülfe augenscheinlicher hervor, ein Engel befreit die Verhafteten, und nachdem sie sich freiwillig wieder gestellt haben, erhebt sich die erste theologische Auktorität des damaligen Judenthums für ihre Duldung. Der Glaubwürdigkeit der Erzählung ist dieses ihr Verhältniss zu der früheren nicht eben günstig. „Kann man schon in dem einmal Vorgefallenen — bemerkt Baur S. 20 mit Recht — keinen natürlichen Hergang und Zusammenhang erblicken, wie gross wird die Unwahrscheinlichkeit, wenn derselbe Vorfall, gleichsam sich selbst überbietend, zum zweitenmal sich ereignet haben soll!“ Aber auch unsere Darstellung für sich genommen, ist voll von Unwahrscheinlichkeiten. Dahin gehört vor Allem das Wunder durch welches nach V. 19 die Apostel aus dem Gefängniss befreit worden sein sollen. Ist das Eingreifen von Engeln in den Gang der Geschichte an und für sich schon ein sicheres Zeichen des Mythischen, so ist dieses Eingreifen überdiess im vorliegenden Falle ganz zwecklos, die von dem Engel Befreiten werden ja doch wieder verhaftet. Dazu kommt noch, dass auch in den späteren Verhandlungen von dem Synedrium auf diese wunderbare Befreiung nicht die mindeste Rücksicht genommen wird, dass weder die Angeklagten sich auf diese augenscheinliche göttliche Ehrenerklärung berufen, noch

1) Man vgl. mit c. 5, 21: *συνεκάλεσαν τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*, c. 4, 5: *συναχθῆναι αὐτῶν τοὺς ἄρχοντας καὶ πρεσβυτέρους καὶ γραμματεῖς εἰς Ἰερουσαλήμ.*

die Richter nach einem so auffallenden und verdächtigen Umstand fragen — gewiss ein beispielloses Verfahren, wenn die Sache wirklich vorfiel. Darum nun aber mit älteren rationalistischen Auslegern zur natürlichen Erklärung seine Zuflucht zu nehmen, die Befreiung der Gefangenen durch einen Blitz oder ein Erdbeben, oder von einem geheimen Freunde mit Hilfe des Gefängnisswärters bewirkt werden zu lassen, diess geht natürlich (schon wegen V. 23) ebensowenig, als mit Neander (S. 726) an unserem Bericht diejenige Bestimmtheit, Genauigkeit und Anschaulichkeit zu vermissen, welche nöthig wäre, um die Thatsache einer Engelserscheinung zu beglaubigen. Der Bericht ist bestimmt und anschaulich genug: „der Engel des Herrn öffnete die Thüren, führte sie heraus und sprach zu ihnen" — bestimmter und anschaulicher kann man sich gar nicht ausdrücken; nur einem solchen wird das nicht anschaulich sein, der sich vom Auftreten eines Engels überhaupt keine Anschauung zu machen weiss, d. h. der nicht an Engel glaubt. Dass dieses auch bei Neander der geheime Grund seiner Abneigung gegen die Engelserscheinung ist, werden wir trotz seiner Versicherung, „apriorische Gründe hindern ihn nicht, eine solche hier anzunehmen," um so mehr glauben dürfen, da er selbst sich im Folgenden genöthigt sieht, in unserem Bericht „eine Trübung des Geschichtlichen anzuerkennen," und zu sagen, „dass die Thatsache einer Befreiung durch eine uns unbekannt gebliebene göttliche Fügung unwillkührlich in die Erscheinung eines Engels des Herrn, welcher den Petrus [nur diesen? unsere Stelle handelt von allen Aposteln; c. 12, 7 wird Petrus allein von einem Engel befreit] aus dem Kerker befreite, übertragen worden." Damit ist zugestanden, dass unser Verfasser wirklich die Erscheinung eines Engels berichten will, dass mithin die Behauptung, unser Bericht laute in dieser Beziehung nicht bestimmt und anschaulich genug, eine leere Finte war. Halten wir uns vorläufig an dieses Zugeständniss, wie es sich mit der „Thatsache einer Befreiung" u. s. f. selbst verhält, wird sich erst später vollständig entscheiden lassen, doch kann schon hier bemerkt werden, dass auch gegen diese Annahme theilweise die gleichen Gründe sprechen, wie gegen die wunderbare Befreiung durch den Engel, oder deren natürliche Erklärung; denn auch unter dieser Voraussetzung muss es im höchsten Grad auffallen, dass die Sache in der weiteren Verhandlung vor dem Synedrium gar

Digitized by Google

nicht zur Sprache kommt, und auch sie führt, sobald wir uns irgend eine bestimmtere Vorstellung von ihrer Möglichkeit zu machen suchen, entweder zu der Undenkbarkeit des Wunders, oder zu der Textwidrigkeit der natürlichen Erklärung zurück; vergl. in letzterer Beziehung namentlich V. 23. — Verlassen wir nun diese ungeschichtliche und überdiess nutzlose Befreiung, um nach den geschichtlichen Gründen zu fragen, welchen die Apostel ihre Rettung zu verdanken hatten, so verweist uns unser Bericht auf den bekannten Rath des angesehenen pharisäischen Lehrers Gamaliel, welcher selbst seinerseits durch die Bemerkung (5, 17), die Verfolgung sei von den Sadducäern ausgegangen, mit der ganzen Stellung der jüdischen Partheien zum Christenthum in Zusammenhang gesetzt wird. Indessen steht auch dieser Hergang, trotz seines geschichtlicheren Aussehens, keineswegs so fest, als man gewöhnlich annimmt. Vorerst ist klar, dass die Worte, welche unser Text dem Gamaliel in den Mund legt, genau so, wie wir sie hier lesen, von diesem nicht gesprochen worden sein können. Diess erhellt unwidersprechlich aus der Erwähnung des Theudas V. 36. „Vor diesen Tagen, sagt hier Gamaliel, erhob sich Theudas u. s. w.; nach diesem, in den Tagen des (Quirinischen) Census, Judas der Galiläer." Nun weiss allerdings auch die beglaubigte Geschichte von einem Theudas, der nach Jos. Ant. XX, 5, 1 sich für einen Propheten ausgab, und einen grossen Volkshaufen beredete, mit Hab' und Gut über den Jordan zu ziehen, aber von den Truppen des Prokurators Cuspius Fadus überfallen, nach einem bedeutenden Blutbad unter seinen Anhängern gefangen genommen und enthauptet wurde. Das Auftreten dieses Theudas fällt aber nicht blos nicht früher als das des Judas aus Galiläa und der Census des Quirinius, sondern sogar noch später, als die hier erzählte Verhandlung des Synedriums, in die Zeit der Regierung des Kaisers Claudius (41—54 n. Chr.), und zwar ohne Zweifel in die späteren Jahre derselben, wie diess daraus wahrscheinlich wird, dass Josephus unmittelbar an seine Erwähnung die Erzählung von der Abberufung des Fadus anknüpft. Von diesem Theudas daher kann Gamaliel nicht geredet haben — denn dem Josephus gegen die Apg. Unrecht zu geben, ist ein ebenso verzweifelter Ausweg, als unsere Verhandlung in die Zeit des Claudius herabzurücken, und das μετὰ τοῦτον V. 37 „ausserdem" zu übersetzen. Die gewöhnliche Harmonistik nimmt daher an, der Theudas unserer Stelle sei von dem

Digitized by Google

des Josephus verschieden, und weit früher, als dieser, unter Herodes d. Gr. aufgetreten. Allein dass zwei Männer von gleichem Namen, zumal einem nicht sosehr häufigen Namen, etwa 50 Jahre von einander mit zwei ganz gleichartigen Unternehmungen aufgetreten, und beide in derselben Weise umgekommen sein sollten [1]), ist doch höchst unwahrscheinlich; und müsste man auch an die Wirklichkeit dieses seltsamen Zufalls glauben, wenn beide Vorfälle untadelhaft sicher bezeugt wären, so verhält es sich doch ganz anders, wenn die Duplicität derselben von keiner Seite her behauptet, sondern nur zur Vereinigung der widersprechenden Angaben von zwei Schriftstellern vorausgesetzt wird, welche hinsichtlich des Geschehenen selbst vollkommen einverstanden, nur in Betreff der Zeit differiren, und von welchen wenigstens der eine — unser Verfasser — durch sonstige Verstösse Grund genug giebt, ihm auch im vorliegenden Fall einen Irrthum zuzutrauen. In diesem Fall verlangen alle Grundsätze der Kritik, an der Identität des Faktums festzuhalten, in der Zeitbestimmung dagegen demjenigen der beiden Zeugen zu folgen, von dessen grösserer Zuverlässigkeit wir überzeugt sein können. Auch schon dadurch wird aber die Annahme eines doppelten Theudas ausgeschlossen, dass Josephus, welcher sonst in diesen Dingen so sorgfältig ist, und weit unbedeutendere Vorfälle auf's Gewissenhafteste verzeichnet, einen nach so langer Zeit noch allbekannten Aufwiegler, wie unser Theudas, gewiss nicht übergangen hätte. Um diesem Bedenken vorzubeugen, hat man sich bemüht, unter den von ihm genannten Unruhstiftern einen zu finden, den man für den Theudas der Apg. erklären könnte: nach Sonntag [2]) soll dieser in dem Simon stecken, welcher nach Jos. Ant. XVII, 10, 6. B. J. II, 4, 2 im Todesjahr Herodes d. Gr. einen Aufstand erregte,

1) Um sich diese Gleichheit noch anschaulicher zu machen, vergleiche man den Bericht des Josephus im Einzelnen mit dem unsrigen.

Apg. *Θευδᾶς λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν, ᾧ προσεκλίθη ἀριθμὸς ἀνδρῶν ὡσεὶ τετρακοσίων· ὃς ἀνῃρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ, διελύθησαν.*

Jos. *Προφήτης γάρ ἔλεγεν εἶναι (Θευδᾶς), πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον, ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι,* (die Reiterei des Fadus) *πολλοὺς μὲν ἀνεῖλε πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν· αὐτόν τε τὸν Θευδᾶν ζωγρήσαντες ἀποτέμνουσι τὴν κεφαλήν.*

2) Stud. und Krit. 1837, 3, 638 ff.

Digitized by Google

nach Wieseler [1]) in dem Schriftgelehrten Matthias, welcher demselben Gewährsmann zufolge (B. J. I, 33, 2. Ant. XVII, 9, 1) in Verbindung mit noch einem Genossen etwa vierzig junge Leute veranlasste, den Adler, den Herodes d. Gr. über dem Tempelthor aufgestellt hatte, herabzuwerfen, und dafür mit dem Leben büsste. Allein abgesehen von der Verschiedenheit der Namen, die wir durch künstliche Hypothesen aufzuheben kein Recht haben [2]), passt auch die Beschreibung der Genannten weit nicht so gut, wie die des Josephischen Theudas auf den unsrigen. Der Thronprätendent Simon war ein räuberischer Volksführer, dessen Treiben dem Auftreten der Apostel nicht ebenso verglichen werden konnte, wie das eines Mannes, welcher sich für einen Propheten und Wunderthäter ausgab; der Aufstand des Matthias erscheint weit unbedeutender, als der unseres Theudas. Der Anachronismus der Apg. in Betreff des Letzteren kann keinem Zweifel unterliegen. Diess wird nun auch von Neander u. A. anerkannt; aber, bemerkt dieser S. 75, „wenn auch in der Anführung des Beispiels von Theudas ein Anachronismus ist, der von Gamaliel nicht herrührt, so geht doch daraus keineswegs hervor, dass nicht wenigstens der Text der Rede (? gehört V. 36 nicht zu ihrem Text?) von ihm herzuleiten ist. Das charakteristische Wort Gamaliels konnte leicht durch das scharfe Gepräge, das es an sich trägt, sich weiter verbreiten, und damit hangt es natürlich zusammen, dass Gamaliel auf Beispiele aus der Geschichte, welche zum Beleg dienen sollten, sich berief. Diess ist das, was wir als das Sichere betrachten." Aehnlich meint Meyer z. d. St.: die Rede sei wohl nur nach der Tradition componirt, diese habe eine Berufung auf Fakta gefordert, die Fakta selbst aber Lukas beigefügt. Allein eine solche Berufung auf Fakta überhaupt, ohne die Anführung bestimmter Fakta liegt gar nicht im Wesen der Tradition, und ebensowenig lässt sich absehen, wie die

1) Synopse der Evv. S. 103 ff.

2) Nach Sonntag hätte Simon früher Theudas geheissen und sich später jenen Namen beigelegt; Wieseler findet in dem Θευδᾶς = Θεόδοτος unmittelbar מַתִּתְיָה Ματθίας, aber wie kommt es, dass Josephus den, wie man nach unserer Stelle glauben sollte, bekannteren Namen nicht erwähnt, während er diess doch schon deshalb thun musste, um einer Verwechslung mit dem späteren Theudas vorzubeugen?

Digitized by Google

Worte des 38. und 39. Verses auf diese Berufung hinführen sollten; jedenfalls hätte auch nach diesen Annahmen unser Verfasser oder seine Quelle dem Gamaliel Worte in den Mund gelegt, welche dieser nicht gesprochen hat und nicht gesprochen haben kann. Hat er aber dieses gethan, wer bürgt uns dafür, ob es sich nicht mit der ganzen Rede des Gamaliel ebenso verhält, und ob dieser namentlich den V. 38 f. berichteten Ausspruch zu Gunsten der christlichen Sache gethan hat?

Dass wir zu diesem Zweifel Grund haben, wird sich zeigen, wenn wir das Verhältniss in's Auge fassen, in welchem die jüdischen Partheien in unsern beiden Erzählungen der neuen Christensekte gegenüber erscheinen. Als die Urheber der Verfolgung gegen die Christen nennt c. 4, 1 die Sadducäer. Ebenso heisst es c. 5, 17: *ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, ἐπλήσθησαν ζήλου.* Als Grund dieses Hasses wird c. 4, 2 angegeben, die Sadducäer seien unwillig gewesen *διὰ τὸ διδάσκειν αὐτοὺς τὸν λαὸν καὶ καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.* Dagegen ist es der Pharisäer Gamaliel, die erste Auktorität seiner Parthei in jener Zeit, welcher durch seine Fürsprache die Apostel der ihnen vom Synedrium drohenden Gefahr entzieht, und den für sie verhältnissmässig günstigen Entscheid auswirkt. Dieser Sachverhalt ist aber gar nicht wahrscheinlich. Kurze Zeit vor unserem Ereigniss, beim Process Christi, sind es gerade die Pharisäer, welche seine Verurtheilung vorzugsweise betreiben (Mt. 27, 62. vgl. 12, 14. 21, 45. 22, 15), wie ja auch die reformatorische Polemik Jesu hauptsächlich gegen diese Parthei gerichtet ist. Ebenso ist es nach der Hinrichtung des Stephanus ein pharisäischer Eiferer, ein Schüler eben des Gamaliel, welcher in unserer Stelle zur Duldung gegen die neue Sekte ermahnt, der die Christenverfolgung, im Auftrag der jüdischen Oberbehörde, in Judäa und über die Grenzen Judäa's hinaus auf's Leidenschaftlichste betreibt (Apg. 8, 1. 4. 9, 1 f. 21. 22, 5 u. a. St.). Unmittelbar vor und nach unserem Vorfall erscheinen also die Pharisäer als die Hauptgegner des neuen Messias und seiner Anhänger. Ist es nun glaublich, dass in der Zwischenzeit die Stellung der Partheien eine ganz andere gewesen sei, die Sadducäer die Gegner, die Pharisäer die Beschützer der Christensekte? — Denn das Verhalten des

Digitized by Google

Gamaliel oder das des Saulus von dem ihrer Parthei zu trennen, verbietet das hohe Ansehen des Einen und die amtliche Bevollmächtigung des Andern. Man könnte etwa denken, nachdem Jesus gefallen war, sei der pharisäische Hass für den Augenblick befriedigt gewesen, die Gesetzesfrömmigkeit der Urgemeinde habe ihn beschwichtigt, und erst das Auftreten des Stephanus gegen Tempeldienst und Gesetz wieder angefacht. Diess ist aber nach der ganzen Natur solcher Partheikämpfe nicht wahrscheinlich. Eine mächtige hierarchische Parthei, von einem kühnen Reformator bis auf's Blut angegriffen, in ihrem Princip und ihrer Existenz auf's Entschiedenste bedroht, verzeiht nicht so schnell, dass sie gleich nach dem Tode dieses Gegners seine Anhänger, welche in ihm den Messias verehren, unter ihren Schutz nähme. Ebensowenig würde aber jene Vorstellung der Absicht unsers Verfassers entsprechen. Wie sich dieser die Sache gedacht haben will, zeigt am Besten seine Behauptung, c. 5, 17, dass der Hohepriester, welcher die Apostel vor Gericht zog, zur Parthei der Sadducäer gehört habe. Weder Hannas noch Kaiaphas können Sadducäer gewesen sein, denn im Process Christi erscheinen beide an der Spitze der pharisäischen Parthei; dass ihre Familie zu dieser gehörte, kann man auch aus Josephus Ant. XX, 9, 1 schliessen, der es bei Erwähnung des jüngern Ananus, eines Sohns von dem unsrigen, als etwas Besonderes, und als einen Erklärungsgrund seiner Gewaltthaten anführt, er habe sich zu den Sadducäern gehalten. Ebenso gewiss ist aber, dass unser Verfasser a. a. O. den Hannas zum Sadducäer macht. *Ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς*, sagt er, *καὶ οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, ἐπλήσθησαν ζήλου.* Darin liegt doch sehr bestimmt, dass eben die sadducäische Parthei die Genossenschaft desselben gebildet habe; wollte der Schriftsteller nur eine vorübergehende Verbindung des Hannas mit den Sadducäern für einen einzelnen Fall bezeichnen, so konnte er sich unmöglich so ausdrücken. Hieraus folgt aber weiter, dass derselbe an eine Veränderung der Partheistellungen im Verhältniss zum Christenthum durchaus nicht gedacht hat. Wäre ihm der wahre Sachverhalt überhaupt bekannt gewesen, so würde er den Hannas nicht zum Sadducäer machen. Dass er dieses thut, beweist zur Genüge, wie wenig seine Darstellung geschichtlichen Grund hat. Um so näher mochte sie ihm durch anderweitige Vor-

Digitized by Google

aussetzungen gelegt sein. Zunächst könnte man darin den Einfluss späterer Verhältnisse erkennen. In der späteren Zeit scheint nämlich allerdings das Verhältniss zwischen der herrschenden pharisäischen Parthei und der jerusalemitischen Gemeinde ziemlich friedlich gewesen zu sein, wogegen es nach Jos. Ant. XX, 9, 1 eben die Sadducäer unter dem jüngeren Hannas gewesen wären, welche Jakobus den Gerechten zum Tode brachten. Man könnte denken, diese späteren Verhältnisse seien von unserem Verfasser fälschlich auf die ersten Jahre nach dem Tod Christi übertragen, und der ältere Hannas, wenn er der sadducäischen Parthei zugezählt wird, mit seinem gleichnamigen Sohn verwechselt worden. Da jedoch in der Stelle des Josephus die Erwähnung des Jakobus unter den von dem jüngern Hannas Hingerichteten aus einer Glosse zu stammen scheint, Hegesipp dagegen b. Eus. K. G. II, 23, 4 den Angriff auf denselben von den Pharisäern ausgehen lässt, so möchte ich hierauf kein Gewicht legen. Um so wahrscheinlicher ist das rein dogmatische Motiv unserer Darstellung, auf welches Baur S. 34 hindeutet. Wir sehen auch aus c. 23, 6 ff. (vgl. c. 21, 20 ff. 24, 15. 25, 8) welchen Werth unsere Schrift darauf legt, die Frage über die Auferstehung als den Hauptstreitpunkt zwischen den Christen und ihren jüdischen Gegnern erscheinen, diejenige über die Fortdauer des Mosaismus dagegen jener gegenüber zurücktreten zu lassen, d. h. die Differenz zwischen Christenthum und Judenthum der zwischen Pharisäismus und Sadducäismus, rechtgläubigem und ungläubigem Judenthum unterzuordnen, das Christenthum ebensogut, wie die pharisäische Orthodoxie, zu einer Fraktion des rechtgläubigen Judenthums zu machen, welche ebenso, wie jene, von dem gemeinsamen Gegner, dem Sadducäismus, bekämpft wird. Der gleiche Gesichtspunkt ist es unverkennbar, welcher auch unsere Darstellung beherrscht. Da die Christen gut rechtgläubige Juden sind, so können es nur die vom wahren Judenthum Abgefallenen, die Sadducäer sein, von denen sie verfolgt werden, und der Grund dieser Verfolgung kann nur in der Lehre liegen, welche überhaupt nach der Darstellung unsers Verfassers die eigentliche Unterscheidungslehre zwischen dem orthodoxen und dem heterodoxen Judenthum bildet, der Lehre von der Auferstehung; diejenigen dagegen, welche die Verfolgten in Schutz nehmen, dürfen nur auf der Seite gesucht werden, welche in jenem

Digitized by Google

Hauptpunkt mit den Christen einverstanden gemeinschaftlich mit ihnen dem sadducäischen Unglauben gegenübersteht, der pharisäischen. Auf den einzelnen Fall angewendet: der, welcher die Apostel vor Gericht zieht, wird ein Sadducäer, der, welcher ihre Loslassung auswirkt, ein Pharisäer, am Passendsten natürlich der angesehenste und einflussreichste Mann dieser Parthei, ein Gamaliel, sein müssen. So erklärt sich unsere Darstellung zur Genüge, nur um so deutlicher tritt aber ihr unhistorischer Charakter an's Licht.

Bringen wir nun von unsern beiden Erzählungen alles das in Abzug, was sich uns als undenkbar oder unwahrscheinlich erwiesen hat, die Entstehung der Verfolgungen aus dem Hass der sadducäischen Parthei, die Wunder, welche sie veranlasst haben sollen, das Nähere von den Verhandlungen des Synedriums, die wunderbare Befreiung der Apostel durch den Engel, und ihre natürliche, aber darum nicht minder unwahrscheinliche Befreiung durch Gamaliel, die wunderbare Schlussscene der ersten Erzählung, so bleibt als der Rest derselben nicht mehr übrig, als dass in der ersten Zeit der jerusalemitischen Gemeinde, zu zwei verschiedenen Malen, erst Petrus und Johannes, dann die sämmtlichen Apostel vor das Synedrium geladen werden, aber nach standhafter Verantwortung, das erste Mal mit einer Drohung, das andere Mal mit einer disciplinarischen Züchtigung davonkommen. Ebendamit sind sich aber die beiden Vorfälle so nahe gerückt, dass sich unwillkührlich der Verdacht aufdrängt, dieselben möchten nur verschiedene Darstellungen eines und desselben Vorfalls sein, denn dass zuerst nur Petrus und Johannes, nachher alle Apostel vorgeladen werden, und dass bei der letzteren Veranlassung die Drohung der Synedristen zur körperlichen Züchtigung fortgeht, diess sind so unwesentliche Unterschiede, so vollständig aus einer Steigerung der ersten Schilderung in der zweiten erklärbare Züge, dass auch sie zur Annahme einer doppelten Apostelverfolgung keinen genügenden Grund abgeben. Ist es nun durchaus nicht glaublich, dass sich ein und derselbe Vorfall, mit den gleichen oder ganz ähnlichen Nebenumständen, in der Wirklichkeit zweimal in so kurzer Zeit zugetragen haben soll, dagegen um so gewöhnlicher, dass die Ueberlieferung eine und dieselbe Begebenheit in verschiedenen Wendungen berichtet und Spätere die verschiedenen Darstellungen der gleichen Begebenheit für ebensoviele verschiedene

Digitized by Google

Begebenheiten ansehen, so würden wir, so weit wir bis jetzt sind, nur vermuthen können, auch in unserem Fall sei es so gegangen, und die geschichtliche Grundlage unserer Erzählungen sei darauf zurückzuführen, dass nicht sehr lange nach der Bildung der ersten Gemeinde die Apostel oder einige derselben vor die jüdische Obrigkeit gefordert, aber ohne strengere Maassregeln wieder entlassen wurden.

Wir müssen indessen noch einen Schritt weiter gehen. Eine ähnliche Verfolgung, wie unsere beiden, welche aber den Petrus allein betraff, wird im 12. Kap. unserer Schrift berichtet. Nachdem König Herodes (Agrippa I reg. 37—44 n. Chr.) den Apostel Jakobus hatte enthaupten lassen, warf er nach der Erzählung dieses Kap. auch den Petrus in's Gefängniss. Dieser wurde jedoch des Nachts durch einen Engel befreit, und konnte sich aus Jerusalem flüchten. Nicht lange nachher wurde Herodes, als er in Cäsarea die vergötternden Huldigungen des Volks in Empfang nahm, vom Engel des Herrn geschlagen und starb am Würmerfrass. Auch diese Erzählung hat manches Mythische. So zunächst in dem, was sie über den Tod des Herodes Agrippa meldete. Dasselbe Ereigniss wird theilweise abweichend von unserer Darstellung auch von Josephus Ant. XIX, 8, 2 berichtet. Nach seiner Darstellung gieng der König nach Cäsarea, um Spiele zu Ehren des Kaisers zu geben. Als er bei dieser Gelegenheit in glänzendem Gewand erschien, wurde er von Einigen aus seiner Umgebung als Gott begrüsst. Diese Schmeichelei wies er nicht zurück. Nach wenigen Augenblicken jedoch sah er über sich einen Uhu sitzen, den gleichen Vogel, der ihm früher seine Erhebung auf den Thron bedeutet hatte. Sogleich erkannte er das schlimme Vorzeichen, und alsbald wurde er von heftigen Leibschmerzen befallen, an denen er nach fünf Tagen starb. Dieser Bericht kann nun zwar dem unsrigen nicht unbedingt vorgezogen werden. Mag auch Josephus die Veranlassung zu dem prunkenden Auftreten des Agrippa vielleicht richtiger angeben, als unsere Schrift, welche V. 20 den Agrippa, schwerlich in Uebereinstimmung mit den Verhältnissen eines römischen Vasallen, die Phönicier mit Krieg überziehen oder bedrohen lässt, so sieht dafür der weissagende Uhu des Josephus noch mythischer aus, als der Engel des Herrn, von dem unser Verfasser redet. Dieser lässt sich sehr leicht als

Digitized by Google

subjektiv pragmatische Zuthat des Erzählers ausscheiden, da er nichts äusserlich Wahrnehmbares, sondern nur eine vorausgesetzte unsichtbare Ursache ist; die vorbedeutende Erscheinung des Uhu's dagegen ist eine objektive Thatsache, die offenbar ungeschichtlich vielleicht nur aus der Umdeutung des Engels in ein Omen nach römischem Geschmack entstanden ist. Dagegen kommt die Angabe des Josephus über die Todesart des Agrippa der Wahrheit ohne Zweifel näher, als die der Apostelgeschichte. Der Würmerfrass, an welchem ihn diese sterben lässt, kommt in der Wirklichkeit nicht vor, denn die *φθειρίασις*, die man daraus gemacht hat, ist etwas Anderes; dagegen ist er die gleiche Krankheit, an welcher nach 2 Makk. 9, 9 Antiochus Epiphanes, dieses Muster eines gottlosen Fürsten, gestorben sein soll, und zwar ebenso, wie Agrippa, wegen seines *θνητὸν ὄντα ἰσόθεα φρονεῖν ὑπερηφάνως*, welcher nach Jos. B. J. I, 33, 5. Ant. XVII, 6, 5 auch der den Pharisäern so verhasste Herodes d. Gr. erlegen sein sollte, und zeigt sich in eben jener Stelle 2 Makk. auch für die Angabe des Josephus das Vorbild (die Krankheit des Antiochus fängt mit Leibschmerzen an, und endigt mit Würmerfrass), so ist doch in diesem Fall das Wahrscheinlichste, dass der schnelle Tod des Agrippa, dessen Geschichtlichkeit wir jedenfalls festhalten müssen, durch den von Jos. genannten oder einen ihm ähnlichen Krankheitsanfall veranlasst wurde, und eben diese Todesart, in Verbindung mit der vorangegangenen Selbstüberhebung des Fürsten, zu der Vergleichung mit Antiochus Epiphanes und Herodes d. Gr. Anlass gab, aus welcher erst das *σκωληκόβρωτος* unserer Stelle hervorgieng. Sollte die letztere Wendung nur der christlichen Ueberlieferung angehört haben, so hätte wohl bei ihrer Entstehung das Interesse mitgewirkt, den Christenverfolger mit dem allbekannten und verabscheuten älteren Religionsverfolger in Parallele zu stellen; fand sie sich auch in der jüdischen, so lag diese Parallele um so näher [1]). — Wichtiger ist es, dass auch die Befreiung des Petrus aus dem Kerker in der Apostelgeschichte ein durchaus mythisches Motiv hat; denn den Engel, welcher ihn herausführt, zu einem menschlichen Freunde zu machen, geht hier noch weit weniger, als im 5. Kapitel. V. 6. 7. 10 sind ja wie darauf berechnet,

1) Vgl. hiezu Baur a. a. O. S. 160.

Digitized by Google

jede derartige Möglichkeit auf's Bestimmteste auszuschliessen. Andererseits ist die Art der Befreiung so magisch, das Wunderbare derselben wird mit solcher Absichtlichkeit zur Schau gestellt, dass es auch dem Supranaturalisten in unserem Fall schwer wird, dem Texte sein Recht zu lassen, und selbst ein Neander (S. 183), ohne des Engels mit einer Sylbe zu erwähnen, nur bemerkt: „während dessen wurde Petrus durch besondere Fügungen Gottes aus der Gefangenschaft befreit“ [2]). Worin diese Fügung des Näheren bestand, hat Baur wohl richtig herausgefunden, wenn er a. a. O. S. 161 f. vermuthet, die Hinrichtung des Jakobus dürfte doch nicht so populär gewesen sein, als Agrippa erwartete, und als es auch nach unserer Darstellung scheinen könnte, und aus diesem Grunde sei Petrus unerwarteter Weise wieder freigelassen worden. Sollte diese Vermuthung zu unsicher erscheinen, so bliebe nichts übrig, als sich jeder näheren Bestimmung über die Art und die Gründe dieser Freilassung zu enthalten. Zwar könnte man geneigt sein, von unserer Erzählung wenigstens das stehen zu lassen, dass dem Apostel eine nächtliche Flucht aus dem Gefängniss gelungen sei; allein da die Art, wie diese hier erzählt wird, durchaus ungeschichtlich ist, und die näheren Umstände der Einkerkerung die Flucht möglichst unwahrscheinlich machen, so würde man damit schon zu weit gehen. Nur das Allgemeine, dass Petrus verhaftet war und auf unerwartete Weise wieder befreit wurde, werden wir als geschichtlich festhalten dürfen. Hieran haben wir nicht blos keinen Grund zu zweifeln, sondern diese Annahme erklärt auch am Besten die Entstehung unserer Erzählung,

---

1) Wie diess Baur a. a. O. S. 163 f. näher nachweist.

2) Ueber seine Gründe zu dieser Darstellung der Sache hat sich Neander a. a. O. nicht ausgesprochen, es werden aber wohl die gleichen sein, die er für sein ähnliches Verfahren bei der Befreiung des 5. Kap. (welche er dort ohnedem mit der unsrigen verwechselt hat) anführt. Unser Bericht ist ihm wohl auch »nicht bestimmt, genau und anschaulich genug«. In der That, Neander thut gut, dort, S. 73 zu erklären, »dass er sich weder um den Vorwurf der Halbheit, noch der Inkonsequenz, noch der Unentschiedenheit oder Glaubensschwäche kümmere«; in Fällen, wie der vorliegende, hätte man zu diesen Vorwürfen allen zusammen, genügenden Anlass.

Digitized by Google

und zugleich empfiehlt sie sich durch die Verbindung derselben mit der Nachricht von der Hinrichtung des ältern Jakobus, einer Notiz, welche theils an und für sich ganz geeignet war, von der Ueberlieferung bewahrt zu werden, theils auch in unserer Schrift zu wenig mythische Ausschmückung und Tendenz zeigt, als dass wir sie für unhistorisch halten könnten.

Hat es nun hienach alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass ein Vorfall, wie die im 3. 4. und 5. Kap. erzählten, in der späteren Zeit wirklich vorkam, so dürfte eben hierin auch die Veranlassung zu jenen Erzählungen gelegen haben. So wie diese vorliegen, sind sie mit so vielen offenbar ungeschichtlichen Bestandtheilen durchflochten, dass wir auf keinem Punkte derselben festen Fuss fassen konnten. Nur dass ihnen überhaupt irgend ein geschichtlicher Anlass zu Grunde liege, mussten wir vermuthen. Hätten wir nun nur jene beiden Erzählungen, so würden wir diesen Anlass am Natürlichsten in der Zeit suchen, in welche ihn diese selbst verlegen, in den ersten Jahren der jerusalemitischen Gemeinde. Haben wir dagegen in einer etwas späteren Zeit ein wirkliches Faktum entdeckt, welches den ganzen, nach Abzug des offenbar Ungeschichtlichen oder Unwahrscheinlichen übriggebliebenen Rest unserer Erzählung enthält, die Verhaftung des angesehensten unter den Aposteln und seine unerwartete, auf christlichem Standpunkt wunderbar erscheinende Befreiung, so haben wir keinen Grund, uns nach einer weiteren Veranlassung für unsere beiden Erzählungen umzusehen, weil das Wahrscheinlichste ist vielmehr, dass diese, schon für sich genommen allem Anscheine nach nur verschiedene Versionen derselben Erzählung, nur eine Nachbildung des im 12. Kapitel berichteten und in die Urzeit der Gemeinde zurückverlegten Faktums sind. Diese Annahme empfiehlt sich besonders durch die Vergleichung des 5. mit dem 12. Kapitel. Wir haben oben gesehen, dass die zwei Berichte über die Befreiung der Apostel, derjenige, welcher dieselbe auf einen Engel, und der, welcher sie auf die Fürsprache Gamaliels zurückführt, sich gegenseitig entbehrlich machen. Ebendesswegen können gar nicht beide zugleich einen ursprünglichen Bestandtheil der Erzählung gebildet haben. Wer die Apostel durch den Engel befreit werden liess, kann diess ursprünglich nicht in der Absicht gethan haben, durch ihre sofortige Wiederverhaftung den Zweck des Wunders vereiteln zu lassen, wer

Digitized by Google

umgekehrt die Befreiung durch Gamaliel annahm, für den war die durch den Engel entbehrlich, und er kann diese nicht selbständig der Erzählung beigefügt, sondern nur, wenn er sie schon vorfand, Anstand genommen haben, sie auszumerzen. Wiewohl nun aber von diesen beiden Berichten der über Gamaliel weit natürlicher aussieht, so ist er doch ohne Zweifel der jüngere. Denn die Befreiung durch den Engel steht in unserer Erzählung so zwecklos, ja störend, dass sie nicht wohl von dem Verfasser selbst hinzugethan, sondern von ihm nur aus einem ältern Bericht aufgenommen sein kann; wogegen die dem Gamaliel zugeschriebene Rolle und die ganze damit in Verbindung stehende Stellung der beiden jüdischen Hauptpartheien zum Christenthum mit dem eigenthümlichen Pragmatismus der Apostelgeschichte (wie diess später noch des Genaueren gezeigt werden soll) so eng zusammenhängt, dass wir diese Züge auf den Verfasser selbst zurückzuführen allen Grund haben. Und damit stimmt auf's Beste, dass der Anachronismus in Betreff des Theudas und die unrichtige Angabe über das Hohepriesterthum des Hannas, also gerade zwei diesen Theilen der Erzählung angehörige Data, an den Verstössen desselben Verfassers im 3. Evangelium c. 2, 2. 3, 2 ihre vollkommen entsprechenden Parallelen haben. Verhält es sich aber so, und lautete die Erzählung des 5. Kap. in ihrer ursprünglichen Form dahin: „die Apostel wurden in's Gefängniss geworfen, aber durch einen Engel befreit", so ist klar, dass damit nur dasjenige, was nach c. 12 dem Petrus begegnet war, auf die sämmtlichen Apostel ausgedehnt ist, und wenn nun wieder die Erzählung des 3. und 4. Kapitels ihrem geschichtlichen Kerne nach mit der des 5. zusammenfällt, so hätten wir in dem bezeichneten Vorfall allem Anscheine nach die alleinige Veranlassung für diese beiden Berichte entdeckt, und es wäre kein weiterer Grund vorhanden, ein früheres Einschreiten der jüdischen Behörden gegen die jerusalemitische Gemeinde vor dem durch Stephanus veranlassten anzunehmen.

4) Stephanus.

Der Tod des Stephanus ist unstreitig der hellste Punkt in der Geschichte des Christenthums vor Paulus. Mit diesem Ereigniss befinden wir uns zuerst unläugbar auf geschichtlichem Boden. Dafür würde schon die Eine entscheidende Thatsache bürgen, welche durch

Digitized by Google

die Verfolgung des Stephanus veranlasst wurde, die Bekehrung des Paulus, wenn überhaupt bei einer Begebenheit, welche nach allen Seiten so sichtbar in die Entwicklung der christlichen Sache eingreift, ein weiterer Beweis ihrer Thatsächlichkeit nöthig wäre. Indessen muss immer noch untersucht werden, ob dieses Thatsächliche in unserer Schrift durchaus getreu berichtet wird, oder ob auch hier einzelne unhistorische Elemente eingedrungen sind. Im Besondern betrifft diese Untersuchung drei Punkte: die gegen Stephanus erhobene Anklage, seine Vertheidigungsrede und den näheren Hergang bei seiner Verurtheilung und Hinrichtung.

Die Anklage gegen Stephanus lautet nach c. 6, 11 ff. auf Lästerung Gottes und des Gesetzes. Dieses Verbrechen sollte er dadurch begangen haben, dass er sagte: *ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς.* Dagegen bezeichnet unsere Schrift die Zeugen, welche ihm diese Aeusserung schuld geben, als falsche Zeugen (*ἔστησαν μάρτυρας ψευδεῖς* V. 13), sie läugnet mithin, dass Stephanus einen solchen Ausspruch gethan habe. Indessen spricht doch Mehreres für die wesentliche Richtigkeit jener Aussage. Für's Erste ist es an sich schon wahrscheinlich, dass Stephanus durch Angriffe auf die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes über den ursprünglichen Standpunkt der judenchristlichen Apostel und ihrer Gemeinde hinausgieng; wenigstens erklärt es sich unter dieser Voraussetzung am Leichtesten, dass gerade gegen ihn die erste Verfolgung ausbrach, und dass diese von der gesetzeseifrigen pharisäischen Parthei ausgieng; nennt doch auch Paulus Gal. 1, 13 f. den *ζῆλος* für die *πατρικαὶ παραδόσεις* als den Grund seines Auftretens gegen die Christen. Sodann wird auch in der folgenden Vertheidigungsrede des Stephanus die Aeusserung, deren er angeklagt ist, nicht blos mit keinem Wort in Abrede gezogen, sondern im Wesentlichen sogar wiederholt; denn die Spitze der ganzen Rede läuft darauf hinaus, den Juden über die Herzenshärtigkeit Vorwürfe zu machen, mit der sie am Tempeldienst festhalten, ja schon die Erbauung des Tempels wird nach Baur's treffender Bemerkung [1]) c. 7, 44 ff. nicht undeutlich, als eine Verunreinigung der ihrem We-

1) A. a. O. S. 46 f.

Digitized by Google

sen nach freien, an keine feste Stätte und keine starre Aeusserlichkeit gebundenen Gottesverehrung dargestellt. Konnte Stephanus da, wo er sich zu vertheidigen hatte, so sprechen, wenn er nicht wirklich der Ansicht war, dass der Tempeldienst in der wahren Theokratie aufhören müsse? und liegt nicht selbst in dem Fall, dass die Rede unsers 7. Kap. nicht wörtlich so aus seinem Munde geflossen sein sollte, in jener Darstellung das Geständniss, dass eine Aeusserung, wie die angeführte, dem Charakter des Stephanus nicht ferne lag? Dazu kommt noch ein Weiteres. Fast der gleiche Ausspruch, wie hier dem Stephanus, wird Mt. 26, 61 Jesus selbst in den Mund gelegt. Diejenigen, welche diess thun, heissen zwar dort gleichfalls *ψευδομάρτυρες*, aus Joh. 2, 19 jedoch geht hervor, dass es auch eine Ueberlieferung gegeben haben muss, welche die Thatsächlichkeit jener Aeusserung anerkannte; wenigstens hätte Johannes im andern Fall nicht nöthig gehabt, ihr das Verfängliche durch eine so erzwungene Umdeutung zu benehmen. Da es nun weit wahrscheinlicher ist, dass eine judaisirende Darstellung die ihr anstössigen Worte Christi für falsch erklärt, als dass die falschen Zeugen den charakteristischen und, richtig gefasst, sehr treffenden Ausspruch erfunden, und der vierte Evangelist, oder seine Quelle, denselben auf eine so verdächtige Auktorität hin aufgenommen haben sollte, so hat die Annahme, dass Jesus diese oder eine wesentlich gleichlautende Aeusserung gethan habe, Alles für sich [1]). Um so leichter konnte dann aber auch Stephanus sagen, was ihm hier in den Mund gelegt wird, dass Jesus bei seiner Wiederkunft seine Verheissung erfüllen, dass im künftigen Messiasreich Gesetz und Tempeldienst abgeschafft sein werde. Diese Gründe haben selbst Neander [2]) bedeutend genug geschienen, um zuzugeben, es müsse nicht gerade Alles erdichtet sein, was die falschen Zeugen aussagten, Stephanus scheine allerdings wenigstens angedeutet zu haben, dass dereinst mit dem Tempel zu Jerusalem das ganze äusserliche Judenthum hinfallen werde. Nur ist dieses nicht die Meinung unserer Schrift, welche in diesem Fall, die Zeugen als falsche zu bezeichnen keinen Grund hatte; denn was Neander zur Rechtfertigung dieses Prädikats bemerkt: diese

1) Vgl. Strauss L. J. 5. A. II, 348 ff.
2) A. a. O. S. 86. Vgl. Baur S. 56.

Digitized by Google

Leute hätten den Stephanus beschuldigt, die Göttlichkeit und Heiligkeit des Gesetzes angegriffen, den Moses verlästert zu haben, davon enthält gerade ihre Aussage über den Thatbestand, ihr Zeugniss über das, was Stephanus gesagt haben sollte, kein Wort.

Die Vertheidigungsrede des Stephanus gegen jene Anklage, deren nähere Analyse bei dem ersten Entdecker ihres eigentlichen Zwecks und Zusammenhangs [1]) zu suchen ist, unterscheidet sich allerdings von allen früheren, überhaupt von den mehr oder minder judaisirenden Apologieen der Apostelgeschichte in sehr charakteristischer Weise. Während diese von der wesentlichen Identität des Christenthums mit dem Mosaismus ausgehend, sich darauf beschränken, in Christus die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung aufzuzeigen, schlägt Stephanus den umgekehrten Weg ein, dass er die gegen ihn und das Christenthum erhobene Anklage einer gegen den bestehenden Tempeldienst gerichteten Lehre im Wesentlichen zugiebt, dagegen eben diese Richtung auf Grund der alttestamentlichen Offenbarung selbst in Schutz nimmt. Dadurch wird seine Vertheidigung unmittelbar zur Gegenklage: während ihm Verachtung der göttlichen Institutionen vorgeworfen war, sucht er zu zeigen, dass vielmehr seine Gegner mit ihrer starren Anhänglichkeit an die äusseren Formen derselben dem wahren Willen Gottes zuwiderhandeln. Zu diesem Behuf geht der Redner in die frühere Geschichte des israelitischen Volkes zurück, er weist nach, wie die theokratischen Institutionen allerdings schon durch die Schicksale der Patriarchen vorbereitet worden seien (vgl. V. 5. 7. 15 f. und das *χρόνος τῆς ἐπαγγελίας* V. 17), wie aber auch schon mit ihrer ersten wirklichen Einführung, trotz ihres augenscheinlichen göttlichen Ursprungs, die Undankbarkeit des Volks und seine Unfähigkeit zum Verständniss der göttlichen Führungen und Absichten in der anfänglichen Verwerfung des Moses und dem nachmaligen Abfall zum Götzendienst auf's Stärkste hervorgetreten sei, die gleiche Denkweise jedoch auch an den Salomonischen Tempelbau sich geheftet habe, er schliesst endlich aus dem Allem, dass es nur die Fortsetzung der früheren Widerspenstigkeit und Herzenshärtigkeit sei, wenn die Juden Jesum

1) Baur a. a. O. S. 42 ff. und früher De orat. habitae a Steph. consilio, 1829.

Digitized by Google

ebenso verschmähen, wie sie den Moses verschmäht haben (V. 37. 52), und das von Menschen erbaute Gotteshaus nebst dem Dienst in demselben der wahren Gottesverehrung ebenso vorziehen, wie ihre Väter in der Wüste das goldene Kalb dem lebendigen Gott vorgezogen haben (V. 51). So gefasst erscheint die Rede des Stephanus allerdings nicht blos charakteristisch, sondern auch dem vorliegenden Fall und der gegen ihn erhobenen Anklage weit genauer angepasst, als man gewöhnlich annimmt. Nichts destoweniger müssen wir Baurs Zweifeln gegen ihre Authentie beitreten. Denn einmal lässt sich schwer absehen, wie sich eine genaue Erinnerung an die von Stephanus gesprochenen Worte erhalten konnte. An eine amtliche Nachschrift ist natürlich nicht zu denken; dass im Synedrium Christen zugegen waren, welche sich die Rede des Märtyrers sorgsamer eingeprägt und unmittelbar nach seiner Hinrichtung niedergeschrieben hätten, lässt sich nach der Geschäftsordnung dieser Behörde, der ein öffentliches Verfahren fremd war (vgl. c. 4, 15. 5, 34), gleichfalls nicht annehmen; dass endlich einer der Synedristen, etwa ein geheimer Freund der christlichen Sache, sich die Worte des Angeklagten gemerkt und dieselben nachher mitgetheilt hätte, ist schon an sich selbst unwahrscheinlich genug, doppelt unwahrscheinlich aber im vorliegenden Fall, wo das Tumultuarische der ganzen Verhandlung das Behalten des Einzelnen erschweren, und die unmittelbar (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ c. 8, 1) darauf ausbrechende Christenverfolgung eine sofortige Mittheilung verhindern musste, während doch die genauste Aufmerksamkeit nöthig gewesen wäre, um Einzelheiten, wie die unsers V. 7. 25. 37. 38 (λόγια ζῶντα im Gegensatz gegen den todten levitischen Kultus; vgl. die λατρεία λογικὴ und die θυσία ζῶσα Röm. 12, 1) 44. 46 f. (der Gegensatz von σκήνωμα und οἶκος worüber Baur S. 47 zu vgl.) treu zu bewahren, welche für den Zweck der Rede höchst bedeutsam doch zu fein angelegt sind, als dass ihre Bedeutung beim ersten Anblick, und noch ehe man den Zusammenhang des Ganzen übersieht, an's Licht träte. Sodann beweisen eben diese Einzelheiten in Verbindung mit dem ganzen kunstvollen Plan der Rede eine so durchdachte Ausarbeitung, wie sie bei einem aus dem Stegreif, mitten in der höchsten Aufregung gehaltenen Vortrag nicht wohl möglich ist. Endlich können wir in derselben, nach Inhalt und Sprache, eine Uebereinstimmung

Digitized by Google

stimmung mit andern Lukanischen Stücken wahrnehmen, welche es sehr unwahrscheinlich macht, dass sie so, wie sie vorliegt, von Stephanus herrühren sollte. Der ganze Gang der Rede hat mit dem der Paulinischen c. 13, 16 ff., und der Schluss mit dem der Schlussrede in unserem 28. Kap. V. 25 ff. auffallende Aehnlichkeit; ebenso V. 37 mit c. 3, 22, und die Construction betreffend, V. 35 mit c. 5, 31. Auch im Gebrauch einzelner Wörter scheint sich die Redeweise unseres Schriftstellers zu verrathen: *ζωογονεῖν* (V. 17) steht sonst nur noch L. 17, 33 (vielleicht auch 1 Tim. 6, 13), *εὐφραίνεσθαι ἐν* (statt des gewöhnlicheren *ἐπὶ*) hat seine Parallele an *χαίρειν ἐν* L. 10, 20, überhaupt ist *εὐφραίνεσθαι* bei Lukas besonders häufig, dem *ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν* V. 23 entspricht das *ἀναβαίνειν ἐν ταῖς καρδίαις* L. 24, 38 (sonst findet sich dieser Ausdruck im N. T. nur 1 Kor. 2, 9 aus den LXX), dem *ἐστράφησαν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* V. 39 das *διεπρίοντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν* in der eigenen Erzählung des Verfassers V. 54 [1]). Alle diese Umstände machen es wahrscheinlich, dass die Rede in ihrer gegenwärtigen Gestalt eine spätere Composition ist, welcher geschichtlich betrachtet schwerlich mehr, als eine unbestimmte Erinnerung an den allgemeinen Inhalt des von Stephanus Gesprochenen, vielleicht aber auch nur an seine Grundsätze und Denkweise überhaupt zu Grunde liegt.

Diese Vermuthung bestätigt sich, wenn wir bemerken, dass auch der übrige Bericht unserer Schrift über den Process des Stephanus von ungeschichtlichen Zügen nicht frei ist. Baur (S. 52 ff.) hat es mit Recht auffallend gefunden, dass das jüdische Synedrium, welches kein Todesurtheil ohne Genehmigung des römischen Statthalters vollziehen lassen durfte, in der Sache des Stephanus diese Form so gänzlich hintangesetzt, ja den Angeklagten selbst ohne Urtheilsfällung der Hinrichtung überliefert haben sollte, und nicht minder unwahr-

1) Dass die Rede des Stephanus andererseits auch einige Sprach-eigenthümlichkeiten hat, wird in unserem 3. Abschnitt noch zur Sprache kommen müssen; für die vorliegende Untersuchung ist dieser Umstand desshalb ohne Gewicht, weil die etwaige Vermuthung einer nicht vom Verfasser der Apostelgeschichte herrührenden Grundlage noch lange nicht für ihre Authentie beweist.

Digitized by Google

scheinlich, dass es diesem bei einem so tumultuarischen Verfahren möglich gewesen sein sollte, eine Rede von solchem Inhalt und solcher Länge ungestört zu halten. Dagegen bemerkt Neander S. 88 (vgl. S. 94): Es lasse sich wohl denken, dass die fanatischen Juden den Stephanus vor das gerade versammelte Synedrium schleppten [1]), hier aber zuerst das Göttliche seiner ganzen Erscheinung einen achtunggebietenden Eindruck auf einen Theil der Versammelten machte, und dieser in Verbindung mit dem anfänglichen Inhalt seiner Rede ihm zuerst ruhiges Gehör verschaffte, bis bei den Worten V. 51 ff. die fanatische Wuth hervorbrach, und der Lästerer aus der Versammlung ausgestossen und der Volksjustiz überlassen wurde. Aber tritt nicht durch diesen Rettungsversuch das Unzusammenhängende unserer Darstellung, in welcher doch selbst Neander „Klarheit und Anschaulichkeit des Einzelnen" zu vermissen nicht umhin kann, nur um so stärker hervor? Lässt es sich denken, dass eben die Versammlung, welche für den achtunggebietenden Eindruck des Göttlichen so empfänglich war, welche eben erst eine so lange Vertheidigungsrede mit aller Geduld angehört hatte, nun auf einmal aller Ordnung so ganz vergessen haben sollte, um sich ein solches Verfahren zu erlauben? Selbst wenn die heftigen Vorwürfe des Stephanus einen tumultuarischen Auftritt hervorriefen, ist doch ein Verfahren, wie es sich Neander vorstellt, kaum denkbar. Das Natürlichste wäre in diesem Falle gewesen, sofort das Urtheil über den Angeklagten auszusprechen, vielleicht in etwas unordentlicher Weise, durch wilde Akklamation, und für seine schleunige Vollziehung zu sorgen, aber nicht, ihn zum Saal hinauszustossen, und der Volksjustiz anheimzugeben. Dieses Verfahren wäre auch bei dem leidenschaftlichsten Gericht ohne Beispiel. Gerade die Leidenschaft musste die Richter bestimmen, dem Angeklagten selbst ein Uebel zuzufügen,

1) »Oder — fügt N. hier bei — dass zur Untersuchung dieser Anklage das Synedrium versammelt wurde; denn wir sind gar nicht berechtigt, anzunehmen, dass alles in der Apostelgeschichte über den Stephanus Erzählte an Einem Tage vorfiel«. Allein wenn es c. 6, 12 heisst: ἐπιστάντες συνήρπασαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον εἰς τὸ συνέδριον, so ist wohl klar, dass zwischen dieses ἄγειν und jenes συναρπάζειν nicht der Zwischenraum von mindestens einem Tag fallen kann.

Digitized by Google

nicht, ihn hinauszujagen und seine Bestrafung Andern zu überlassen. Eben jenes sagt auch unsere Schrift, deren Darstellung die Neander'sche nicht ganz treu wiedergiebt. Die Synedristen selbst stürzen hier V. 57 insgesammt (ὁμοθυμαδὸν) auf den Stephanus los, und schleppen ihn zur Steinigung fort. Nur um so mehr sticht aber diese plötzliche blinde Wuth gegen die Geduld ab, mit welcher sie ihn vorher angehört haben, und um so unwahrscheinlicher wird der ganze Hergang. Neanders Hauptbeweis für die Richtigkeit desselben ist der, dass die uns überlieferte Rede das Gepräge einer wirklich gehaltenen an sich trägt, und diese Rede ein solches Tribunal, vor dem sie gehalten worden, voraussetzt. Das Letztere liegt freilich am Tage; aber gerade desswegen hat ohne Zweifel auch der Berichterstatter in das tumultuarische Verfahren eine förmliche Gerichtssitzung eingeschoben, unbekümmert darum, ob sie zu seiner übrigen Darstellung passe; er wollte den Stephanus vor seinem Tode noch seine Grundsätze aussprechen lassen; dass er diess keinenfalls mit seinen eigenen Worten gethan hat, haben wir bereits gesehen.

Auch noch bei einigen weiteren Punkten müssen wir Baur gegen Neander Recht geben. Baur S. 55 will in der Angabe unsers c. 6, 15: *ἀτενίσαντες εἰς αὐτὸν πάντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου*, eine Verwandlung der subjektiv christlichen Ansicht in eine objektive Erscheinung sehen. Neander dagegen S. 89 glaubt, jene Bemerkung enthalte entweder die eigene spätere Aussage mancher Mitglieder des Synedriums über den Eindruck, welchen Stephanus auf sie machte, oder der Verfasser habe das, was ihm darüber berichtet worden war, in seine eigene Sprache übertragen. Allein wenn dieser sagt, allen Synedristen sei sein Antlitz erschienen, wie das eines Engels, so ist klar, dass er damit nicht blos einen „achtunggebietenden Eindruck", sondern eine objektive, und zwar ausserordentliche Erscheinung schildern will. Jenen Eindruck konnten natürlicher Weise doch nur diejenigen erfahren, welche eine gewisse Empfänglichkeit für die Grösse des Stephanus hatten; diese aber dürfen wir gewiss nicht blos nicht bei allen, sondern weit bei den wenigsten von den Mitgliedern des Synedriums voraussetzen. Wenn Baur weiter die zwei Aussprüche des Stephanus V. 59 f.: *κύριε Ἰησοῦ δέξαι τὸ πνεῦμά μου* und *κύριε μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρ-*

Digitized by Google

τίαν ταύτην, wegen ihrer Aehnlichkeit mit zwei nur von Lukas aufbewahrten Aussprüchen Jesu [1]) anzweifelt, so ist es eine sehr ungenügende Entgegnung NEANDER's (S. 95): der Geist Christi, der sich in jenen Worten Christi ausspreche, habe den Stephanus sich gerade ebenso aussprechen lassen. Dass dieser Geist hiezu gerade nur Vorbilder aus dem Lukasevangelium gewählt haben sollte, wäre doch gar zu auffallend, und im Zweifelsfall ist gewiss weit eher anzunehmen, dass der Verfasser, welchem dieses Evangelium freilich wohl bekannt war, mit seinen Aussprüchen zusammentraf, als Stephanus, dem es nicht bekannt war. Zur Bestätigung der BAUR'schen Beobachtung wird hinsichtlich des 59. Verses dienen, was ich in dieser Zeitschrift VI, 403 f. über diese Stelle bemerkt habe. Wenn daher BAUR unsere Darstellung durch die Parallele mit dem sterbenden Erlöser bestimmt findet, so hat er dazu allen Grund, und wenn er einen Einfluss derselben Parallele auch auf die vorangehende Gerichtsscene vermuthet, so giebt auch hiezu die Aehnlichkeit der gegen Stephanus und der gegen Jesus erhobenen Anklage, der *ψευδομάρτυρες*, der ganzen Verhandlung vor dem Synedrium hinreichenden Anlass [2]).

---

1) L. 23, 34: *πάτερ ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι.* V. 46: *πάτερ εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου.*

2) Selbst die Fragen im Verhör L. 23, 67 (*λέγοντες· εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός; εἰπὲ ἡμῖν*) und Apg. 7, 1 (*εἶπε δὲ ὁ ἀρχιερεύς· εἰ ἄρα ταῦτα οὕτως ἔχει;*) haben wenigstens im Ausdruck Aehnlichkeit. Bei Matth. 26, 63 lautet die Frage des Hohenpriesters: *ἵνα ἡμῖν εἴπῃς, εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός.*

(Fortsetzung folgt.)

II.

Zur Geschichte der protestantischen Mystik; die neueste Literatur derselben.

Von

Dr. Baur.

(Fortsetzung und Schluss.)

4. J. Böhme.

Auch die Lehre des tiefsinnigsten der deutschen Mystiker ist kürzlich neu dargestellt worden, sowohl von M. Carriere in der schon genannten Schrift, als auch von J. Hamberger (die Lehre des deutschen Philosophen J. Böhme in einem systematischen Auszuge aus dessen sämmtlichen Schriften mit erläuternden Anmerkungen. 1844). Diese letztere Schrift enthält eine nach der Form eines dogmatischen Lehrbuchs geordnete Zusammenstellung der Hauptsätze der Böhme'schen Lehre. Sie ist, da überall genaue Nachweisungen aus den Quellen gegeben sind, eine zur gründlicheren Kenntniss der Lehren Böhme's sehr nützliche Arbeit, von welcher namentlich Carriere einen sehr guten Gebrauch für seine Darstellung zu machen gewusst hat. Zur Einsicht in den Charakter und innern Zusammenhang der Böhme'schen Lehre fehlt es zwar nicht an einzelnen treffenden Bemerkungen, etwas Bedeutenderes ist jedoch in dieser Hinsicht nicht geleistet worden. Dasselbe Urtheil gilt übrigens auch von Carriere's Darstellung, obgleich sie sich von der Hamberger'schen gerade dadurch unterscheidet, dass sie statt der zu sehr zerstückelnden Methode der letztern das Ganze in einem ununterbrochenen Flusse der Rede gibt. Die philosophische Bedeutung J. Böhme's wird zwar von Carriere in hohem Maasse anerkannt: die Mystik habe in ihm so herrlich und grossartig ihre Vollendung gefunden, dass er mit Recht damals der deutsche Philosoph geheissen worden sei, denn von wie verschiedenen Standpunkten auch nach ihm das All der Dinge betrachtet worden, und welche Prinzipien des Erkennens aufgetaucht seien, er habe sie sämmtlich angedeutet, und in dem von ihm ausgestreuten Samen sei noch einheit-

Digitized by Google

lich der Keim jener Richtungen gelegen, die nachher sich auseinanderschieden und im Kampf des Glaubens und Wissens befehdeten, bis sie jetzt wieder zu erfüllter Harmonie zusammenkommen (a. a. O. S. 609). Auch das Prinzip seiner Ansicht wird richtig so bezeichnet: „In seinem Gemüthe liege die Anschauung, dass das Ewigeine allen Unterschied in sich erhalte und darum nicht selbst eines der Unterschiedenen sein könne, zugleich aber als das Allgemeine sich besondern müsse, dass es in seiner reinen Selbstgleichheit wohl das Bestimmungslose heissen möge, sich aber ewig in sich bestimme und in der unendlichen Entfaltung seiner Lebensfülle durch alle Gegensätze das Bewusstsein einer siegenden Freudenkraft und Liebesanwesenheit gewinne. Er fasse das Göttliche als Prozess, als That und Bewegung, die Gottheit werde in jedem Augenblick geboren, es sei ein immer und ewig währender Anfang, kein Erstes und Letztes der Entwicklung, sondern ein Trieb, der in sich ganz und geschlossen nur durch unsere Darstellung stückweise oder allmälig zu entstehen scheine. Die Gottheit sei ein ewig Band, das nicht vergehen könne und sei das Erste in ihr immerhin auch das Letzte und das Letzte wieder das Erste. Denn ein Geist thue nichts, als dass er aufsteige, walle, sich bewege, und sich selbst immer gebäre, Worte, die erst in Fichte's Wissenschaftslehre wiederklingen, in dem sich selbst setzenden Ich“ (S. 628). Der eigentlichen Aufgabe aber, welche eine Darstellung und Beurtheilung der Böhme'schen Lehre vom Standpunkt der jetzigen Zeit aus hat, hat auch Carriere nur in geringem Grade entsprochen. Er lässt der eigenen Darstellungsweise Böhme's in der ganzen Fülle ihrer in den mannigfaltigsten Formen und Wiederholungen sich ergehenden Bildersprache zu freien Lauf, ohne mit dialektischer Schärfe Form und Inhalt zu scheiden und den so verschiedenartigen Anschauungen zu Grunde liegenden Begriff auf seinen bestimmten Ausdruck zu bringen. Diess halte ich auch jetzt, wie bei meinen schon vor den beiden genannten Schriften gegebenen, aber von Carriere völlig übersehenen oder ignorirten Darstellungen der Böhme'schen Lehre (Gnosis S. 557 f. Gesch. der Lehre von der Dreieinigkeit Bd. 3. S. 261 f.) für die Hauptsache, worüber ich jedoch nach dem schon früher hierüber von mir Gesagten hier nur wenige Bemerkungen zu machen habe.

Je bedeutender und origineller J. Böhme als Mystiker ist, um

Digitized by Google

so mehr muss sich an seiner Lehre besonders das Charakteristische der Mystik zu erkennen geben. Es ist jetzt allgemein anerkannt, dass seine Lehre einen ächt spekulativen Inhalt hat, dass er den ihm gleich anfangs gegebenen Namen eines deutschen Philosophen mit allem Recht verdient, ja sogar, dass in seiner Anschauungsweise schon ganz der Geist der neueren Philosophen sich ausspricht, das Prinzip des Idealismus, das Absolute als den Prozess des sich mit sich selbst vermittelnden absoluten Geistes zu begreifen. Da nun aber die Darstellung Böhme's von einer wissenschaftlichen Entwicklung sehr weit entfernt ist, und die philosophischen Ideen, die sie enthält, erst auf dem Wege der Abstraktion aus ihr herausgefunden werden müssen, so ist klar, dass, was ihn zum Mystiker macht, die Form seiner Darstellung ist, und demnach alles darauf ankommt, das Verhältniss, in welchem Inhalt und Form zu einander stehen, genauer auseinanderzusetzen. Versucht man es nun in diesem Sinne, Form und Inhalt strenger zu scheiden, so ist das Erste, was dabei in die Augen fallen muss, das Ueberwiegende der Form. Der philosophische Inhalt der Schriften Böhme's lässt sich im Ganzen auf wenige Hauptideen zurückführen, alles Andere gehört somit zur blossen Form, in welcher unendlichen Mannigfaltigkeit erscheint nun aber die Form, in welcher Böhme seine Ideen darlegt? Es gibt kaum einen andern Schriftsteller, in dessen Schriften derselbe Inhalt sich auf so vielfache Weise wiederholt, es sind immer wieder andere Anschauungen, von welchen er ausgeht, andere Bilder und Analogien, in welche er seine Gedanken einkleidet, und wenn auch seine Darstellung bald mehr einen abstracten bald mehr einen concreten Charakter an sich trägt, es tritt doch bei ihm nie der reine Begriff hervor, auch die abstractere Darstellung selbst seiner stehenden Terminologie hat immer einen eigenthümlichen Typus, welchen man nur als mystisch bezeichnen kann. Schon in dieser unendlichen Mannigfaltigkeit der Form der Darstellung, wie sie Böhme ganz besonders eigen ist, drückt sich das Wesen der Mystik auf eine sehr charakteristische Weise aus. Je gewaltiger das mystische Bewusstsein von dem Inhalt seiner Ideen ergriffen und durchdrungen ist, mit desto grösserer Anstrengung ringt es nach einem Ausdruck derselben, und je unvermögender es ist, seinen Inhalt auf dem Wege eines methodisch sich entwickelnden Begriffs aus sich herauszustellen, um so

Digitized by Google

mehr nimmt es alle möglichen Anschauungen, die sich ihm darbieten, zu Hülfe, es wird von Bild zu Bild, von einer Analogie zur andern durch das ganze Gebiet der concretesten, sinnlichsten Lebensformen hindurchgetrieben, um, weil jede einzelne Form, je concreter und sinnlicher sie ist, als ein um so inadäquaterer Ausdruck der Idee erscheint, das Mangelhafte der Darstellung wenigstens durch eine um so grössere Fülle und Mannigfaltigkeit der sich gegenseitig ergänzenden Formen zu ersetzen. Beide Elemente der Mystik, Inhalt und Form, müssen, so betrachtet, wesentlich zusammenwirken und in einander eingreifen, um einer besondern Gestaltung der Mystik eine höhere selbstständigere Bedeutung zu geben. Was daher Böhme eine so ausgezeichnete Stelle unter den Mystikern gibt, ist sowohl diess, dass bei ihm beides in gleich hohem Grade vorhanden war, die Tiefe der speculativen Ideen, der absolute Inhalt des philosophischen Bewusstseins, und der Reichthum der Phantasie, deren lebensvolle, reizende Gestalten Böhme in unerschöpflicher Fülle aus sich hervorströmen lässt, als auch noch besonders, dass bei ihm diese beiden Elemente gegenseitig sich tiefer und vielseitiger durchdringen, als bei irgend einem andern Mystiker. Das Geistreiche seiner Mystik besteht hauptsächlich in dem harmonischen Verhältniss, in welchem bei ihm das Geistige und das Sinnliche, das Abstracte und das Concrete, wie Seele und Leib zu einander stehen. Beide suchen einander, wie wenn sie gegenseitig von einander angezogen, selbst das Bedürfniss hätten, sich an einander anzuschliessen, und sich zu einem gemeinsamen Product ihrer Liebe mit einander zu vermählen. Auch dem abstractesten Gedanken weiss Böhme immer irgend eine Gestalt des sinnlichen Lebens einzuhauchen, und ebenso in dem sinnlichsten und concretesten Bilde seiner Phantasie einen Anknüpfungspunkt für das Geistige aufzufinden, welcher es von selbst zum natürlichen Ausdruck der Ideen, die er darstellen will, zu machen scheint.

Sieht man von diesem allgemeineren Gesichtspunkt aus in die Geburtsstätte der Böhme'schen Mystik hinein, in den inneren Process seines schaffenden, seine Ideen aus sich gebärenden Geistes, welcher in ihm selbst nur der individuelle Verlauf desselben allgemeinen Processes ist, in welchem in seiner Anschauung das All der Dinge, oder das Wesen Gottes, in der steten Geburt seiner selbst begriffen ist, so ist die nächste Aufgabe einer kritischen Analyse seiner Mystik,

Digitized by Google

aus der unendlichen Mannigfaltigkeit der stets wechselnden Formen seiner Darstellung, der grossen Masse von Anschauungen und Bildern, in welchen er sich fort und fort bewegt, diejenigen Formen auszuscheiden, welche die stehenden Typen, gleichsam die Kategorien seiner mystischen Anschauungsweise sind. Die Grundform der Böhme'schen Weltanschauung ist dualistisch. Der bei ihm immer wiederkehrende Gedanke ist, dass ohne eine Dualität der Principien kein Leben möglich ist. Ueberall weist er uns im natürlichen und geistigen Leben auf den durch alles hindurchgehenden Gegensatz der Elemente, Kräfte, Principien in den verschiedensten Beziehungen hin. In welcher Form auch Böhme seine Ideen darstellen mag, so setzt er doch immer diese Dualität der Principien voraus. Da die dualistische Weltansicht keinem andern System so eigenthümlich ist, wie dem Manichäismus, so liegt nichts näher, als die Vergleichung des Böhme'schen Dualismus mit dem manichäischen. In meiner Darstellung der Lehre Böhme's habe ich an diese Verwandtschaft erinnert, Hamberger hat jedoch dadurch sich zu der Beschuldigung veranlasst gesehen, durch die offenbar irrige Voraussetzung, dass Böhme den Manichäismus erneuere, habe meine ganze Entwicklung eine schiefe Richtung erhalten müssen (Vor. S. IV.). Hätte ich freilich Böhme zum Erneuerer des Manichäismus gemacht, so hätte Hamberger vollkommen Recht, aber wer wird sich denn auch eine so plumpe Entstellung der Ansicht eines Andern erlauben! Mit klaren Worten habe ich gesagt (Gnosis S. 558): der Grundgedanke Böhme's sei die Idee eines im Wesen Gottes selbst vorausgesetzten Unterschieds, einer Dualität der Principien. Es sei derselbe Dualismus, durch welchen die ganze Weltansicht der Gnostiker und Manichäer bestimmt wurde, nur mit dem Unterschied, dass Böhme kein vom Wesen Gottes verschiedenes und unabhängiges Princip annehme, sondern diese Dualität der Principien und Kräfte in das Wesen Gottes selbst setze. Kann der Unterschied vom Manichäismus für Jeden, der weiss, was Manichäismus ist, bestimmter angegeben sein, und wie kann man den Dualismus Böhme's richtig verstehen, wenn man nicht auch weiss, wie er sich zu andern Formen des Dualismus verhält? An die dualistische Form schliesst sich die trinitarische an. Dass das Wesen Gottes nur als ein dreieiniges gedacht werden kann, Gott wesentlich Vater,

Digitized by Google

Sohn und Geist ist, ist eine Grundlehre Böhme's, und es ist nicht möglich, seine Lehre in ihrem tiefern Zusammenhang aufzufassen, wenn man sich nicht klar gemacht hat, welche Vorstellung Böhme mit diesen aus der kirchlichen Lehre genommenen Begriffen verbindet. Die Siebenzahl ist sodann wieder zum Grundtypus seiner ganzen Ansicht gemacht in den sieben Naturgestalten oder Naturgeistern, welche die schaffenden und wirkenden Mächte des ganzen Universums sind. Aber auch die Dreizahl begegnet uns wieder in den drei Principien, von welchen bei Böhme so oft die Rede ist, ohne dass man sogleich sieht, wie sie sich zu den drei Personen des göttlichen Wesens verhalten. Endlich bildet auch alles dasjenige, was sich in so vielen Stellen der Böhme'schen Schriften auf Lucifer und dessen Fall bezieht, eine eigene Form der Darstellung. Alle diese Formen greifen mehr oder minder tief in das Ganze der Böhme'schen Lehre ein, und doch weichen sie auch wieder wesentlich von einander ab. Solange demnach nicht klar gemacht ist, wie sie sich zu einander verhalten, wie jede derselben in die übrigen sich auflöst und zugleich ihren eigenthümlichen Charakter behauptet, ist die kritische Analyse der Böhme'schen Lehre noch nicht vollzogen, und eine Darstellung derselben, welche auch nicht einmal den Versuch macht, in diese kritische Frage einzugehen und von diesem Gesichtspunkt aus die Lehre Böhme's zu reproduciren, kann von vorn herein nur als eine äusserliche und oberflächliche angesehen werden.

Geht man von der dualistischen Grundform aus, so kann diese selbst auf verschiedene Weise gefasst werden, je nachdem man entweder alles Gewicht auf den Gegensatz legt, so dass die Einheit, die ihn zusammenhalten soll, ganz in sich zu zerfallen scheint, oder dagegen die Einheit so hervorgehoben wird, dass der Gegensatz selbst nur ein Moment der Einheit ist. In ersterer Beziehung sagt Böhme: In Gott dem Wesen aller Wesen, sind zwei Wesen, ewig und ohne Anfang und Ende, als nämlich das ewige Licht d. i. Gott oder das Gute, und dann die ewige Finsterniss, in welcher aber gleichwohl keine Qual wäre, wofern nicht das Licht existirte. Aber schon hiemit ist angedeutet, was Böhme, auch wenn er den Gegensatz in seiner ganzen Strenge geltend macht, doch nie aus dem Auge verliert, dass wenn auch Licht und Finsterniss gegen einander sind, doch zwischen ihnen ein ewiges Band besteht, da keines ohne das andere zum Wesen

Digitized by Google

käme (Hamb. a. a. O. S. 28). Nicht also, dass überall ein Gegensatz ist, sondern dass alles, was ist, nicht ohne einen Gegensatz sein kann, ist der Hauptgedanke und der Unterschied des Böhme'schen Dualismus vom manichäischen. Kann alles Wirkliche nicht ohne einen Gegensatz sein, so wird hiemit nicht blos das Thatsächliche ausgesprochen, dass überall ein Gegensatz ist, sondern als metaphysische Nothwendigkeit behauptet, dass es an sich nicht anders sein kann. Auf diesen höchsten Standpunkt stellt sich Böhme, wenn er sagt: Wenn Alles nur Eins wäre, so wäre das Eine sich selbst nicht offenbar, wenn die Angst nicht wäre, so gäbe es auch keine Freude. Es muss beides sein, Ja und Nein. Gott wäre in sich selber unerkenntlich und wäre in ihm keine Freude noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist der Gegenwurf der Wahrheit, damit diese offenbar werde (Hamb. a. a. O. S. 26.). Es kann das Eine nicht ohne das Andere sein, weil alles, was ist, nichts wahrhaft Existirendes wäre, wenn es nicht auch ein Lebendiges und Thätiges wäre, Leben und Thätigkeit aber kann nicht ohne Bewegung und Bewegung nicht ohne Gegensatz sein. Zum Begriff der Bewegung gehört es aber, das Princip der Bewegung, oder den durch die Bewegung sich realisirenden Begriff aufzufassen. Kann alles, was ist, nur als ein sich Bewegendes gedacht werden, so wird es erst durch die Bewegung, was es ist, und man muss daher in allem Wirklichen zweierlei unterscheiden, sowohl was es ist, als was es nicht ist. Alles Wirkliche ist ein erst Werdendes, alles Werden aber ist sowohl ein Nichts als ein Etwas, es wird erst aus dem Nichts zu Etwas, weil es als ein erst Werdendes an sich noch nicht ist, was es in der Wirklichkeit ist. Am abstractesten hat sich Böhme hierüber so ausgesprochen: Der Ungrund ist ein ewiges Nichts, das Nichts aber ist doch eine Sucht nach Etwas, da aber nichts ist, das Etwas gäbe, so macht sich die Sucht im Nichts selber den Willen zu Etwas und dieser Wille ist ein Geist und als solcher etwas Anderes als die begehrende Sucht. Der Wille an sich ist nämlich ein unempfindliches und unerkenntliches Leben; die Sucht aber wird von ihm gefunden, und ist im Wollen ein Wesen. Das Grössere und Höhere von diesen beiden ist der Wille, denn obwohl die Sucht seine Ursache, erregende Macht, ist, so ist er doch an sich ein Leben ohne Ursprung, und dabei der Verstand, und damit der Herr der Sucht. Also regiert er das Leben der Sucht und thut mit ihr, was er will. Diesen ewigen Willens-

Digitized by Google

geist erkennen wir als Gott, das rege Leben der Sucht aber als die ewige Natur (Hamb. a. a. O. S. 29). Der Wille ist also das Höchste, nämlich der in dem Object seines Wollens sich mit seinem Inhalt erfüllende und mit sich zusammenschliessende Wille, oder der in dem Object seines Wollens sich zum absoluten Subject bestimmende Wille, aber der Wille ist auch das Niedrigste und Erste, weil auch schon die Sucht des Nichts nach Etwas ein Wille ist, in welchem Sinne Böhme sagt, der Wille sei zunächst dünn wie ein Nichts, darum sei er begehrend und wolle etwas sein, dass er in sich offenbar sei. Der Wille muss sich also in sich selbst unterscheiden, indem er aber das, was er noch nicht ist, von sich unterscheidet, und durch diese Unterscheidung sich selbst erst setzt, ist er auch das über die Momente des Unterschieds übergreifende Princip. Concreter lautet derselbe Gedanke so: Wenn kein Feuer wäre, so wäre auch kein Licht und kein Geist, und wenn kein Geist wäre, der das Feuer aufbliese, so würde das Feuer ersticken und Finsterniss herrschen (a. a. O. S. 28). Das Feuer ist zwar die Voraussetzung des Lichts, aber ohne das Licht wäre auch das Feuer nicht, was es ist, das Licht ist somit das durch Feuer und Licht als seine Momente sich in sich selbst erfassende Lichtprincip. Wie man auch diesen Gedanken wenden mag, die Hauptsache ist immer der durch seine Momente sich hindurchbewegende Begriff, der Process, durch welchen alles, was ist, erst zur Wirklichkeit hommt, oder die stete und ewige Geburt, in welcher das ganze göttliche Wesen steht, sofern in ihm nicht blos eine Einheit, sondern in der Einheit auch eine Schiedlichkeit ist, durch welche es sich selbst erst empfindlich und findlich wird. Es fehlt bei Böhme nur der letzte Schritt, um diesen Process auf das Wesen des denkenden als Object und Subject sich bestimmenden Geistes überhaupt zurückzuführen. Ausdrücklich aber sagt er: von der Ewigkeit können wir nicht anders reden, als von einem Geiste, denn es ist alles nur Geist gewesen, von Ewigkeit aber hat es sich im Wesen erboren. Wenn Böhme in demselben Gedankenzusammenhang auch von einer ewigen Magie spricht, so will er mit diesem mystischen Ausdruck das innerste geistigste Princip dieses Processes bezeichnen. „Die Magie ist kein Wesen, sondern nur der das Wesen begehrende Geist. Sie ist in sich selber nichts als ein Wille, führet sich aber in Wesen. Sie ist die grösste Heimlichkeit, denn sie ist über die Natur und bildet die Natur nach der Gestalt ihres

Digitized by Google

Willens. Sie führt den Abgrund in den Grund und das Nichts in Etwas. Sie ist die Mutter der Ewigkeit, des Wesens aller Wesen und in ihr liegen alle Gestalten desselben. Sie ist nicht der Verstand, sondern wirkt nach dem Willen des Verstandes. Sie ist nicht die Majestät, auch nicht die Kraft selber, sondern blos die Begierde, welche sich in die finstere Natur und durch diese in Feuer und durch das Feuer ins Licht einführt. Sie ist es, wodurch sich das Wunder der Dreizahl mittelst der Natur offenbart" (a. a. O. S. 25.).

Wie verhält sich nun aber zu dieser dualistischen Form die trinitarische? Wenn Böhme das Verhältniss des Vaters und Sohnes so bestimmt: der Vater ist das urkundlichste Wesen aller Wesen, derselbe wäre aber, wenn nicht das andere Princip in der Geburt des Sohnes anbräche und aufginge, ein finsteres Thal: so siehet man denn, dass der Sohn, der des Vaters Herz, Licht, Liebe und sein schönes und sanftes Wohlthun ist, als eine von dem Vater unterschiedene Person denselben versöhnt, lieblich und barmherzig macht: desselben Geburt stammt aus dem Feuer, seine Person und seinen Namen aber gewinnt er in der Anzündung des sanften, weissen und hellen Lichts, das er selber ist (Hamb. a. a. O. S. 48); so ist hier sogleich klar, wie sich Vater und Sohn zu der Dualität der Principien verhalten. Steht einmal fest, dass alles, was ist, auch eine Schiedlichkeit, einen Unterschied in sich haben muss, so kann dieser Unterschied und Gegensatz auf verschiedene Weise bestimmt werden, abstracter und concreter, in Beziehung auf das natürliche und das geistige Leben. Vom Vater in seinem Unterschied vom Sohn sagt Böhme alles aus, wodurch sich das erste Princip als das Princip des Feuers, des Zorns, der Grimmigkeit u. s. w. als das noch dunkle und finstere Princip von dem andern unterscheidet. Da beide Prinzipien immer zusammengehören, so kann man demnach auch von Gott sagen, dass Gott erst im Sohne Gott im wahren Sinne ist, woraus von selbst das Unrichtige der Behauptung Carriere's (a. a. O. S. 724) erhellt, was Schelling von einem Grunde der Existenz in Gott, die nicht Er selber sei, sage, sei nicht Böhme's Lehre [1]). Wenn aber auf diese Weise die Bedeutung der beiden einander entgegenstehenden Principien schon im Vater

1) Vergl. Gesch. der Lehre von der Dreieinigkeit. Bd. 3. S. 264 und die daselbst angeführte Stelle.

Digitized by Google

und Sohn erschöpft ist, welche Stelle bleibt hier noch für den heil. Geist als das dritte Moment im dreieinigen Wesen Gottes? Darüber sucht man zum Theil schon bei Hamberger, noch weit mehr aber bei Carriere vergebens eine genügende Auskunft. Ich kann hier nur auf die schon früher von mir entwickelte Ansicht zurückkommen, dass der heilige Geist das Princip ist, in welchem die einzelnen Dinge zu ihrer bestimmten Form und Realität gelangen, und finde diese Ansicht auch durch mehrere von Hamberger ausgehobene Stellen bestätigt. So heisst es a. a. O. S. 21: „Der erste unanfängliche, unfassliche, einige Wille gebiert in sich selber das einige ewige Gute als einen fasslichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist und doch mit dem unanfänglichen Willen gleich ewig. Derselbe andere Wille ist des ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selbst als Etwas findet. Hiemit aber geht das Unfindliche, der ungründliche Wille durch sein ewig Gefundenes aus, und führt sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selbst. Der erste ungründliche Wille heisst der ewige Vater und der gefasste geborne Wille des Ungrundes ist sein eingeborner Sohn, der Ausgang aber des ungründlichen Willens durch den gefassten Sohn ist der Geist." Vergl. a. a. O. S. 48.: „Der ewige Vater wird im Feuer offenbaret, der Sohn im Lichte des Feuers und der heilige Geist in der Kraft des Lebens und der Bewegung aus dem Feuer und Licht. Der heilige Geist ist es, der die Gottheit in der Natur offenbart, er breitet aus den Glanz der Majestät, dass er in den Wundern der Natur ersehen wird. Er ist nicht der Glanz selber (was vielmehr die Weisheit ist), sondern die Kraft des Glanzes und führet diesen Glanz der Majestät in die Wesenheit, darinnen die Gottheit offenbar stehet." Hiezu bemerkt Hamberger: „Wenn der Vater für sich nur Herr des Feuerlebens, der Sohn aber nur Herr des Lichtprincips sei, so müsse noch ein dritter Wille in der Gottheit sein, welcher diese beiderseitigen Wirkungsweisen in einander führe, und hiedurch die eigentliche Wesentlichkeit möglich mache, dieser dritte Wille sei der heilige Geist. Wenn daher durch den Sohn das feurige eifrige Wesen der Gottheit ewig versöhnt werde, so sei dabei im Grunde doch nur an die blosse Möglichkeit dieser Versöhnung zu denken, die eigentliche Verwirklichung derselben erfolge durch denjenigen Willen, welcher durch Vereinigung und Ineinanderführung des Feuer- und Lichtprin-

Digitized by Google

cips das gestalte, was Böhme das dritte Princip nenne.“ Hiemit ist zwar im Allgemeinen das Richtige gesagt, aber nicht klar und bestimmt genug. Dass Vater und Sohn, um als zusammengehörende Principien sich zusammenzuschliessen und Eins zu werden, das dritte Princip nöthig haben, kann nicht behauptet werden. Wenn der Sohn im Herzen des Vaters geboren wird, so geht dem Vater im Sohne alles auf, was zum Wesen Gottes im Sohne gehört. Die stete und ewige Geburt des göttlichen Wesens erfolgt schon in den beiden Principien, in welchen das Wesen Gottes besteht, was durch den heiligen Geist noch hinzukommt, ist gleichsam nur der Ort, wo diese Geburt vor sich geht. Mit Recht erinnert Hamberger an das Princip, das Böhme sonst das dritte nennt, was versteht er aber unter diesem dritten Princip? Er nennt es das Princip der Zerbrechlichkeit, sofern es einen Anfang hat, und auch wieder ein Ende nimmt, oder es ist das von Gott dazu erborene Princip, dass er mit der materialischen Welt offenbar würde [1]). Es ist also das Princip der materiellen zeitlichen Welt des Entstehens und Vergehens der endlichen Dinge. „Die äussere Welt macht in sich mit ihrer Geburt ein anderes Principium oder Anfang. Der Zeit Gebärerin ist ein Abdruck der ewigen Gebärerin, und steht die Zeit in der Ewigkeit, und es schauet sich eben hier die Ewigkeit mit ihrer wunderlichen Geburt in ihren Kräften und Vermögen in einer besondern zeitlichen Form und Gestalt“ (Hamb. a. a. O. S. 114). In diesem Sinne ist es daher zu verstehen, wenn Böhme den heiligen Geist das formirende, alle Kräfte des Vaters bewegende, in der Geburt des Herzens Gottes unendliche Centra aufschliessende Princip nennt, oder den Ausgang vom Willen und Gemüth, dem Vater und Sohn. Durch ihn, das individualisirende Princip, geht alles, was in den beiden ersten Principien enthalten ist, in die wirkliche Welt des endlichen Seins aus. Dass also die stete und ewige Geburt des göttlichen Wesens, wie sie in der Dualität der beiden Principien fort und fort erfolgt, ihren Verlauf in der wirklichen Welt nimmt, in der sichtbaren Natur und in allen einzelnen zu ihr gehörenden Wesen, diess ist in dem heiligen Geist als dem dritten Princip, sofern es mit den beiden andern wesentlich zusammengehört, ausgesprochen. Wenn somit auch in den beiden einander entgegengesetzten Principien der in ihnen sich

1) Vergl. Gesch. der Lehre von der Dreieinigkeit. Bd. 3. S. 268.

Digitized by Google

vollziehende Process schon enthalten ist, so ist er doch nur an sich in ihnen enthalten, und es muss erst noch die weitere Bestimmung hinzukommen, dass das an sich Seiende auch das Wirkliche ist, in der wirklichen Welt das Ewige zum Zeitlichen, das Unendliche zum Endlichen wird, und in dieser Einheit des Endlichen und Unendlichen das Ewige in das Zeitliche und das Zeitliche in das Ewige geboren wird. Dieses Verhältniss des dritten Princips zu den beiden andern ist wenigstens nicht klar aufgefasst, wenn es blos so bestimmt wird: durch den absoluten Willen, welcher der Vater heisse und durch den relativen Willen, den wir als den Sohn bezeichnen, müsse noch ein dritter Wille, der heilige Geist gesetzt werden, welcher die blosse Form wirklich als Wesen, d. i. als die ewige Weisheit selbst erscheinen lassen wolle. So stelle sich uns Gott als Sohn in relativer Innerlichkeit, als heiliger Geist aber in relativer Aeusserlichkeit dar, d. h. es fasse sich der ewige Wille als Vater im Sohne zusammen, um sich dann als Geist wieder auszubreiten (Hamb. a. a. O. S. 21). Was hier ein sich Ausbreiten des Geistes genannt wird, ist nichts anders, als das Ineinandersein des Ewigen und Zeitlichen, des Endlichen und Unendlichen. Nur in der blossen Vorstellung kann das an sich Seiende, die ideale Welt, von der realen und wirklichen, in welcher das Wahre auch zum Wirklichen wird, getrennt werden, in der Wirklichkeit selbst existirt die Idee nur in der realen und wirklichen Welt. Das dritte Princip könnte daher mit den beiden andern nicht in derselben Einheit begriffen werden, wenn nicht dieses immanente Verhältniss der Idee und der Wirklichkeit, diese Einheit des Ewigen und Zeitlichen, des Endlichen und Unendlichen stattfände. Was Böhme in seinem bekannten Denkspruch so ausdrückte:

Wem Zeit ist wie Ewigkeit,
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit
Von allem Streit,

ist auch der wesentliche Inhalt seiner Dreieinigkeits-Idee.

Es kann nur zur Bestätigung der hier entwickelten Ansicht von den Principien der Lehre Böhme's dienen, wenn wir weiter sehen, wie seine Lehre von den sieben Grundeigenschaften der Natur oder den Natureigenschaften zu seinen übrigen Lehrtypen sich verhält. Es gibt sieben Gestalten der ewigen Natur, oder sieben Geister Gottes,

Digitized by Google

die alle in einander geboren werden, einer gebäret immer den andern, es ist keiner der erste und auch keiner der letzte, der letzte gebäret sowohl den ersten, als der erste den andern, dritten, vierten bis auf den letzten, sie sind alle sieben gleich ewig. Alle triumphiren in Gott wie Ein Geist, einer liebt immer den andern, und es ist unter ihnen nichts als Freude und Wonne, aber jeder hat auch seinen eigenen Willen, jeder will regieren, und in eigener Macht sich erheben, jede Gestalt des Geistes begehrt der andern und wenn sie diese erlangt, so wird aus ihr eine andere, ohne dass darum die erste verginge, vielmehr formt sich die andere in der ersten in eine andere Qual (Existenzweise) und behalten gleichwohl beide ihre besondere Eigenschaften, weil sonst weder Empfindlichkeit noch Findlichkeit, sondern nur ewige Stille wäre. Je grösser ihre Erhebung und Entzündung ist, um so grösser wird auch das Freudenreich im Lichte. Die erste Eigenschaft ist die Begierlichkeit, die dem Magneten zu vergleichen, folglich die Einfasslichkeit des Willens. Da nämlich der Wille etwas sein will und doch nichts hat, daraus er ihm etwas macht, so führt er sich in eine Annehmlichkeit seiner selbst, und fasst sich selber zu einem Etwas, das Etwas ist aber doch nichts, als nur ein scharfer magnetischer Hunger, eine Herbigkeit gleich einer Härte, davon auch Härte, Kälte und Wesen entsteht. Dieses Impressen oder Anziehen beschattet sich selber, und macht sich zur Finsterniss. Das Begehren ist herbe und anziehend, denn es ist die strenge Macht, überall die Weite in der Enge und dadurch sich selbst zu offenbaren, und ohne dasselbe erschiene nirgends etwas, sondern wäre überall Stille. So ziehet es denn also an sich und füllet damit sich selbst an, was es aber anzieht, ist nichts als Finsterniss, und diese ist dicker als der Wille selbst, welcher an sich dünn, wie ein Nichts ist, nunmehr aber voll wird. Die zweite Eigenschaft ist die der Bewegung, welche die angezogene Begierde scheidet, und sie in Vielheit bringt, hiemit aber zugleich auch das wahre Leben erweckt. Aus ihr urständet die Empfindlichkeit der Natur, auch liegt in ihr der Grund aller Contrarietät. Härte und Beweglichkeit sind nämlich unter einander Feinde, indem das Bewegen die Härte immer wieder zerbricht und doch auch wieder die Härte mit dem Anziehen gebiert. Es muss wohl eine Anfeindung und ein Widerwille entstehen. Der Wille will nämlich nicht finster sein, aber das Begehren macht ihn finster; die Erregung mag

Digitized by Google

er wohl gerne leiden, denn sie dienet zu seiner Offenbarung, das Einziehen und Verfinstern aber ist ihm nicht lieb. Doch wird er selbst im Grunde nicht verfinstert, sondern nur das Begehren in ihm. Weil nun aber dieses in der Finsterniss steckt, so ergiebt sich eine grosse Angst, indem es so heftig nach der Freiheit begehrt, womit es sich jedoch selbst nur immer strenger, rauher und härter macht. Durch das Ineinanderwirken der beiden ersten Eigenschaften wird, indem die eine immer zur Einheit oder Ruhe, die andere aber zur Vielheit oder Bewegung hindrängt, und beide doch nicht von einander können, die dritte Naturgestalt, die Angst, geboren. Die drei ersten Gestalten sind nicht Gott selbst, sondern nur Gottes Offenbarung, und zwar stammt die erste dieser Gestalten, welche ein Anfang ist aller Macht und Stärke, aus des Vaters Eigenschaft, die zweite aber, welche eine Ursache aller Kräfte und aller Schiedlichkeit ist, kommt aus des Sohnes Eigenschaft, die dritte endlich, welche eine Wurzel alles Lebens ist, urständet aus des heiligen Geistes Eigenschaft. In der vierten Gestalt stossen die beiden Principien in der Schärfe ihres Gegensatzes auf einander. Es entzündet sich der Feuerblitz. Das Feuer ist ursprünglich die Finsterniss, da sich aber die göttliche Kraft in der Finsterniss spiegelt, so wird die Finsterniss nach dem Lichte begierig, die Begierde kann nun in ihrer Dürre das Licht nicht erreichen, und darin stehet die Angst, die solange währt, bis das Licht Gottes als Blitz dazwischentritt. Die Freiheit, die Begierde des Lichts, ist für sich von unendlicher Lieblichkeit und Sanftmuth, die drei Eigenschaften der Natur dagegen sind scharf, peinlich, ja schrecklich. Nun sehnt sich der Wille dieser Eigenschaften nach der sanften Einheit, die Einheit dagegen sehnt sich nach dem feurigen Grunde, nach der Empfindlichkeit. So gehet denn nun Eines in das Andere ein, und wenn das geschieht, so erfolgt, da es hier ist, als reibe man Stahl und Stein an einander, wie ein Blitz, in welchem die Einheit die Empfindlichkeit und der Wille der Natur die sanfte Einheit empfängt. Hiedurch wird denn die Einheit zu einem Feuerbrunnen, und das Feuer, als vom Lichte durchdrungen, zu einem Liebebrunnen. Die ersten drei Gestalten sind nur Eigenschaften, die zum Leben führen sollen, die vierte, in welcher der Feuergeist vom Lichtgeist durchdrungen wird, ist das Leben selbst, die fünfte aber der wahre Geist. Wenn diese Gestalt aus dem Feuer hervorgegangen, so wohnet sie in den andern allen,

Digitized by Google

und verwandelt sie alle in ihre sanfte Liebe, so dass Peinlichkeit oder Feindschaft in keiner mehr gefunden wird. In der fünften Gestalt erscheint die göttliche Liebe im Wesen. In der sechsten, die der Hall und Schall ist, werden die in der fünften noch vereinigt liegenden göttlichen Kräfte geschieden und dadurch lautbar. Die erste Gestalt gibt Härte, die zweite Bewegung, durch die dritte wird die Scheidung und Unterscheidung bewirkt. Hierauf verwandelt das Feuer die Grobheit des gefassten Wesens dadurch, dass es dasselbe verzehrt, in ein geistiges Wesen, in Sanftmuth und Weichheit, dieses aber wird dann nach den in ihm liegenden Kräften zum Schalle selbst formirt. Die siebente Gestalt endlich ist das Wesen, worin die andern alle sich wirksam erweisen, wie die Seele im Leib, der siebente Geist ist der Leib, der aus den andern sechs Geistern geboren wird, und in welchem alle himmlischen Figuren sich gestalten und alle Schönheit und Freude aufgeht. Wenn dieser Geist nicht wäre, so wäre Gott ein unerforschliches Wesen (Hamb. a. a. O. S. 30—44.). Betrachten wir diese sieben Gestalten in ihrem Verhältniss zu einander, so ist klar, dass derselbe Process, welchen die Idee der Dreieinigkeit in sich begreift, in ihnen nur genauer und bestimmter in seine einzelnen Momente auseinandergelegt ist. Die beiden Principien, deren Gegensatz die allgemeine Bedingung des natürlichen und geistigen Lebens ist, müssen aus der Einheit, die sie beide noch in sich begreift, in ihrem Unterschied auseinandertreten, wenn es zu einer wahren Vermittlung ihres Gegensatzes kommen soll. In den drei ersten Gestalten tritt zwar der Unterschied schon hervor, aber er bleibt noch ein gebundener, die beiden Principien stossen sich an einander, aber sie können sich nicht von einander ablösen, daher bezeichnet Böhme die dritte Gestalt als die Angst, und sie entspricht insofern dem heiligen Geist, als in dem dritten Princip immer beides auf gleiche Weise enthalten ist, der Unterschied und die Einheit. Zum völligen Bruch, zum durchgreifenden Riss kommt es erst in der vierten Gestalt, es ist jetzt mit dem Unterschied Ernst geworden, die beiden Principien stehen als Feuer und Licht einander gegenüber, die Grimmigkeit, welche immer noch das in den drei ersten Gestalten vorwaltende Princip ist, wird nun erst durch die darüber kommende Liebe gemildert, daher bilden die drei letzten Gestalten auch wieder einen Gegensatz gegen die drei ersten, in der fünften Gestalt ist das Princip

Digitized by Google

des Sohnes das überwiegende, es tritt in seiner Reinheit hervor, um sich in der sechsten und siebenten, in welchen beiden Gestalten alles sich sondert, formt und individualisirt, in die Realität des concreten Lebens hineinzubilden. Die beiden letzten Gestalten können daher nur dem heiligen Geist, als dem dritten Princip, entsprechen, und der ganze Verlauf des hier sich entwickelnden Processes zielt offenbar dahin, ihn nur da als vollzogen zu betrachten, wo alles in die volle Wirklichkeit des concreten Daseins eingetreten ist, und jedes einzelne Wesen in seiner Existenz nur dadurch begriffen werden kann, dass in ihm derselbe Gegensatz der Principien, ohne welchen es überhaupt kein Leben, keine Natur, keine Offenbarung des göttlichen Wesens gibt, irgendwie vermittelt ist.

Sollte nun auch etwa noch ein Zweifel darüber sein, ob, was Böhme in Hinsicht dieser Gestalten, wie es scheinen kann, zunächst blos von der ewigen Natur sagt, auch von der zeitlichen gilt, so verständige man sich nun nur noch über die Lehrform, deren Hauptbegriff Lucifer und dessen Fall ist. Den Fall Lucifers leitet auch Böhme aus seiner Selbsterhebung ab, nur wird diess durch seine Lehre von der Dualität der Principien so modificirt, dass sein Fall als die aus dem zweiten Princip, in welchem ihm das Licht des Sohnes hätte aufgehen sollen, in das erste, zurückgehende Bewegung dargestellt wird. So entzündete sich ihm da, wo der Lichtgeist hätte geboren werden sollen, der Feuergeist. Die Hauptsache ist nun aber die Beziehung, welche Böhme dem Fall Lucifers auf die Natur gibt. Aus der von Lucifer angezündeten Masse sind alle Kreaturen geschaffen. Als er sich erhob und sein Zornfeuer in ihm anzündete, da wurde der ganze Leib in der Natur Gottes, so weit als seine Herrschaft reichte, angezündet. Alles Herbe, Harte, Dichte, Kalte, Finstere, alles Grimmige und Böse hat seinen Grund in Lucifers Fall, er hat es so weit gebracht, dass er in dieser Welt mit derselben Schärfe allen Kreaturen in's Herz greift, als ein König und Fürst dieser Welt. So tief er aber auch in alle Kreaturen eingedrungen ist, er hat sie doch nicht ganz durchdrungen, und als sein Eigenthum an sich gerissen. Durch die Anzündung des Teufels sind zwar die Geister des Lebens mit in den Tod incorporirt, und wie gefangen worden, aber sie sind nicht gemordet. Das Reich Gottes und das Reich der Hölle hängen an einander als Ein Leib. Nur die äusserste Natur ist todt,

Digitized by Google

darinnen der Zorn ruht, und wird König Lucifer zu einem Hause des Todes und der Finsterniss und zu einem ewigen Gefängniss vorbehalten, aber derselbe Leib ist auch das Haus des Lebens und Liebe und Zorn ringen in ihm stets mit einander. Nun bricht die Liebe immer durch das Haus des Todes, und gebiert heilige himmlische Zweige in dem grossen Baume, welche im Licht stehen. Denn sie grünen durch die Schale der Finsterniss, gleichwie der Zweig durch die Schale des Baums und sind Ein Leben mit Gott. Und der Zorn grünet auch in dem Hause der Finsterniss und behält manchen edlen Zweig durch seine Inficirung im Hause der Grimmigkeit im Tode gefangen. Das ist, sagt Böhme, die Summa oder der Inhalt der siderischen Geburt. Es soll eine stete Geburt sein, wodurch der erstarrte Leib der Erde sich neu gebären soll. Dass nun aber solche neue Geburt könnte vollzogen werden ohne des Teufels Willen, so hat sich der Schöpfer in dem Leibe dieser Welt gleichwie kreatürlich geboren in seinen Quellgeistern, und sind alle die Sterne nichts als Kräfte Gottes, und bestehet der ganze Leib dieser Welt in den sieben Quellgeistern, und alle drei Personen der Gottheit sind in dieser Welt in voller Geburt. Also ist ein starker Wille zu gebären und zu wirken, und stehet die ganze Natur in grossem Sehnen und Aengsten, immer willens zu gebären die göttliche Kraft, dieweil Gott und Paradies darinnen verborgen stehet, sie gebiert aber nach ihrer Art und ihrem Vermögen [1]. Es ist klar, dass hier Böhme von der in der sichtbaren materiellen Natur fort und fort erfolgenden Geburt des göttlichen Wesens spricht. Wird Gott in der Natur geboren, so kann diess nur die Geburt des Lichtes aus der Finsterniss sein. Ueberall sieht Böhme in allen Naturwesen, in Erz und Stein, in Bäumen, Gras und Kräutern die paradiesische Welt in der materiellen stehen und durch sie hindurchbrechen, es ist die Geburt des Zeitlichen in das Ewige. Das Zeitliche ist also schon da, es soll nur zum Ewigen erhoben und in Licht erklärt werden. Von einer eigentlichen Schöpfung kann daher hier nicht die Rede sein und Hamberger hat dem sechsten Abschnitt seiner Darstellung der Lehre Böhme's, in welchem er von der Wiederherstellung der Natur in den sechs Schöpfungstagen und von der Erschaffung des Menschen handelt,

1) Vgl. die Gesch. der Lehre von der Dreieinigk. Bd. 3. S. 274.

Digitized by Google

den Satz vorangestellt: die mosaische Schöpfungsgeschichte ist nur eine Geschichte der Erneuerung oder Wiederherstellung der Naturwelt, welche ehedem Lucifer beherrscht und die er durch seinen Abfall von Gott zerrüttet hat (a. a. O. S. 75). Wie kann aber durch den Fall Lucifers eine solche Zerrüttung der von Gott geschaffenen Natur entstanden sein, dass die Natur erst wieder erneuert und hergestellt werden musste? Ist der Process, in welchem die beiden einander entgegengesetzten Principien mit einander begriffen sind, ein durch sie selbst bedingter, somit nothwendiger, wie kann durch einen willkürlichen Act, wie der Fall Lucifers gedacht werden zu müssen scheint, in den naturgemässen Verlauf dieses Processes ein so gewaltsamer Riss geschehen sein? Es lässt sich diess an sich schon nicht denken, und Böhme selbst stellt den Fall Lucifers auch wieder so dar, dass durch ihn nichts entstanden sein kann, was nicht zuvor schon war. „Gott hat nicht eine Hölle und besondere Qual erschaffen, darinnen er die abtrünnigen Kreaturen plagen wollte, sondern sobald die Teufel aus dem Lichte heraustraten, und in der Feuersmacht über die Sanftmuth des Herzens Gottes herrschen wollten, in dem nämlichen Augenblick waren sie ausser Gott, in den vier ersten Gestalten der ewigen Natur und wurden hiemit festgehalten in dem Abgrund der Hölle. Das Fundament der Hölle ist von Ewigkeit gewesen, aber es war nicht offenbar, sondern verborgen, bis es erweckt ward. Die vier Gestalten ohne das ewige Licht sind der Abgrund, der Zorn Gottes und die Hölle und der erschreckliche Feuerblitz ist ihr Licht, welches sie in sich selber müssen erwecken". (Hamb. a. a. O. S. 69.) Das Element, in welchem Lucifer sich bewegt, sind also die vier ersten Gestalten der Natur, und es ist in ihm und in seinem Fall nichts enthalten, was nicht an sich schon im Wesen Gottes wäre. Die ganze Gottheit hat ja, wie Böhme sagt, in ihrer innerlichsten und anfänglichsten Geburt im Kern gar eine scharfe erschreckliche Schärfe, indem die herbe Qualität gar ein erschrecklich herb, hart, finster und kalt Zusammenziehen ist, gleich dem Winter, wenn es grimmig kalt ist, dass aus dem Wasser Eis wird, und darzu ganz unerträglich. Auf eine solche Art ist die herbe Qualität im innersten Kern in sich selbst, und für sich allein ausser den andern Qualitäten in Gott. Und diese ist also die allertiefeste und innerlichste verborgene Geburt Gottes, nach welcher er

Digitized by Google

sich einen zornigen und eifrigen Gott nennt. Und in solcher Qualität stehet die Hölle und ewige Verderbniss, dazu die ewige Feindschaft und Mordgrube, und eine solche Kreatur ist der Teufel worden. Desswegen ist Lucifer im ersten Princip, als im ewigen Tode, immer verschlossen, denn in diesem Princip steht nichts als nur die allerschrecklichste Gebärung, die grösste Aengstlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeist, und ist eben der Hölle Pforte und Abgrund, darin Fürst Lucifer in Verlöschung seines Lichts geblieben [1]). Ich habe früher den Lucifer Böhme's so aufgefasst: die ganze Rolle, welche Lucifer bei Böhme spielt, ist eine blos mythische, und alle Vorstellungen, welche damit zusammenhängen, tragen einen blos mythischen Charakter an sich. An sich ist Lucifer und die nach ihm genannte Welt nur das erste Princip, jedoch in seinem reinen Fürsichsein und Unterschied vom zweiten, woraus in der mythischen Umgestaltung ein feindliches Sicherheben und Auflehnen gegen Gott wird, ein thätiger Widerstreit, in welchem Lucifer, was er nur in der Einheit mit Gott sein kann, für sich sein will. Ebenso ist die der Welt Lucifer's gegenüberstehende paradiesische Welt, unter welcher Böhme die von Gott gleich anfangs schlechthin geschaffenen Engel und Geister versteht, das zweite Princip in seiner reinen, durch keine Berührung mit den ersten getrübten Wesenheit [2]). Es ist jedoch hiemit, wie ich nun sehe, der Begriff Lucifer's noch nicht erschöpft. Die beiden Principien können im Zusammenhang der Böhme'schen Lehre nie blos für sich genommen werden, weil der stets durch alles hindurchgehende Grundgedanke Böhme's das Ineinandersein des Zeitlichen und Ewigen ist. Dieses Ineinandersein hat zwei wesentlich zusammengehörende Seiten. Die eine ist die Geburt des Zeitlichen in das Ewige, wie sie in der sichtbaren materiellen Natur überall ihren Verlauf hat. Wie aber das Zeitliche in das Ewige geboren wird, so muss auch das Ewige in das Zeitliche geboren werden. Die in der Dualität der beiden Principien vor sich gehende stete und ewige Geburt des göttlichen Wesens vollendet sich, wie wir schon gesehen haben, in der concreten Realität des in bestimmten Gestalten und Wesen existirenden Lebens. Ob aber

1) Vgl. Gnosis S. 575.
2) Gesch. der Lehre von der Dreieinigk. Bd. 3. S. 274.

Digitized by Google

diese bestimmten Gestalten und Wesen endlicher Natur sind, dieser sichtbaren materiellen Welt angehören, ist der noch immer dunkle Punct der Lehre Böhme's, welcher jetzt erst vollends aufgeklärt werden muss. Das Zeitliche kann nicht in das Ewige geboren werden, ohne dass auch das Ewige in das Zeitliche geboren wird, es kann daher überhaupt zwischen beiden nur ein immanentes Verhältniss sein, das Eine kann nicht ohne das Andere sein, weil beide nur in dieser Einheit der adäquate Ausdruck der Idee des Absoluten sind, aber diese Einheit schliesst den Unterschied nicht aus, und so sehr es auch zum Begriff des Ewigen selbst gehören mag, sich zum Zeitlichen zu bestimmen und in ihm sich zu verwirklichen, es bleibt doch zwischen beiden der wesentlichste Gegensatz, und das Eingehen des Ewigen in das Zeitliche, oder das Ineinandersein beider scheint nur als ein gewaltsamer Riss, als ein mit Einem Mal geschehener Abfall erklärt werden zu können. Diess ist die Bedeutung Lucifers bei Böhme. Was das Ewige an sich in seiner Beziehung zum Zeitlichen ist, dass es auch eine dem Zeitlichen zugekehrte Seite hat, ist in Lucifer als etwas erst durch einen willkürlichen Act Entstandenes, als eine mythische That aufgefasst. Der Fall Lucifer's ist so nur der bildliche Ausdruck für den unendlichen Abstand des Ewigen und Zeitlichen auch in der Einheit beider. Abgesehen von dem Fall Lucifers verhält sich die paradiesische Welt zur materiellen zeitlichen, wie Urbild und Abbild, aber es darf nicht vergessen werden, dass die paradiesische Welt ohne den Fall Lucifers nicht gedacht werden kann, das Ewige hat wesentlich die Bestimmung, dass es in's Zeitliche geboren wird. Da so überhaupt zwischen dem Ewigen und Zeitlichen ein durchaus immanentes Verhältniss ist, beide Welten in einander sind, so können sich beide nur dadurch von einander unterscheiden, dass in der zeitlichen das erste, in der ewigen das zweite Princip das überwiegende ist. Das Ewige an sich sind die beiden Principien für sich betrachtet, da sie aber für sich nicht betrachtet werden können, sondern nur sofern sie in dem durch den Gegensatz bedingten Process begriffen sind, so handelt es sich immer um den Process und die beiden Seiten desselben, indem auf der einen das Ewige in das Zeitliche, auf der andern das Zeitliche in das Ewige geboren wird. Die Grundanschauung aber, von welcher Böhme ausgeht, ist der in der materiellen zeitlichen Welt überall sichtbare Streit und

Digitized by Google

Widerwille, welcher die Ursache ist, dass alles erst aus einem dunklen Grunde zum Licht verklärt werden kann. Von diesem Standpunct aus theilt sich die Betrachtung in die beiden einander gegenüberliegenden Seiten, die Geburt des Ewigen in das Zeitliche und die Geburt des Zeitlichen in das Ewige, alles, was ist, hat ein Princip in sich, durch das es aus dem Ewigen in das Zeitliche herabgezogen und ein anderes, durch das es aus dem Zeitlichen in das Ewige erhoben wird. Sollen diese beiden Seiten des Processes auf die Trinitäts-Idee zurückgeführt werden, so kann diess nur so geschehen, dass auf jeder der beiden Seiten die drei Momente der Trinitäts-Idee vorausgesetzt werden. Die Geburt des Ewigen in das Zeitliche vollendet sich ideell im heiligen Geist, sofern der heilige Geist das formirende und individualisirende Princip ist. Auf der andern Seite, wo das Zeitliche in das Ewige geboren wird, treten die beiden Momente, Vater und Sohn, in ihrem Unterschied weiter auseinander. Die Geburt des göttlichen Wesens, durch welche der Vater im Sohn sein inneres Wesen aufschliesst, nimmt ihren eigentlichen Verlauf in der Natur und der wirklichen Welt, soll nun auch hier der heilige Geist seine bestimmte Bedeutung haben, so kann sie nur darin bestehen, dass in ihm der Gedanke ausgesprochen ist, auch in der Einheit des Zeitlichen und Ewigen, wenn die beiden Principien sich zur Einheit zusammenschliessen, gehe die Realität des geschiedenen individuellen Seins nicht verloren.

Fassen wir die Lehre Böhme's in ihrem innersten Grunde und Zusammenhang auf, so liegt unstreitig nichts klarer vor Augen, als das immanente Verhältniss, das Böhme zwischen Gott und Welt annimmt. Wozu würde er Gott als den Inbegriff aller Kräfte und Elemente der Natur beschreiben und dieselbe Dualität der Principien, ohne welche jedes einzelne Naturwesen so wenig existiren kann, als die Natur im Ganzen, für das Wesen Gottes selbst erklären, wenn ihm nicht Gott und Natur wesentlich Eins wären? Gehört es zum Wesen Gottes, dass er sich selbst gebiert, so ist es nur die Natur, die Welt, das All der Dinge, worin diese stete und ewige Geburt des göttlichen Wesens geschehen kann. Ist nun eine Gott und Welt identificirende Lehre pantheistisch zu nennen, so ist die Lehre Böhme's so gut pantheistisch als irgend eine, die mit diesem Namen bezeichnet wird. Dagegen glaubt jedoch Hamberger Böhme in Schutz neh-

Digitized by Google

men zu müssen. Er tadelt es, dass man die Lehre von den sieben Naturgestalten nur auf die Schöpfung und nicht vor allen Dingen auf das innere Leben Gottes selbst beziehe. Böhme behaupte deutlich, dass sich Gott von Ewigkeit her im Wesen geoffenbart habe, dass die sieben Naturgestalten ewig seien und in Gottes ewiger Natur als hellleuchtende Fackeln sich darstellen, auch nenne er die siebente Gestalt ausdrücklich den ungeschaffenen Himmel u. s. w. Dürfte man annehmen, dass die Lehre von den sieben Naturgestalten nur von der Schöpfung gelte und nicht von Gott selbst, so würde damit, so gewiss Böhme doch einerseits die Schöpfung als zeitlich darstelle, und andererseits Gott nur als wesenhaften dreipersönlichen Gott anerkennen wolle, das eigentliche vollendete Dasein des Höchsten als in die Zeit fallend und als abhängig vom Dasein der Kreatur und deren Vollendung angenommen werden müssen. Hiemit aber würde Böhme's Lehre mit der neueren Philosophie zusammenfallen und ebenso wie diese dem tiefern christlichen Bewusstsein widerstreitend erscheinen, ja es müsste dann bei dem nahen Verhältniss, in welches Böhme die sieben Naturgestalten zur Dreieinigkeit setze, seine Philosophie sogar dem Vorwurf des offenbarsten Pantheismus erliegen. Und doch sage Böhme nicht nur, dass Gott schon vor Erschaffung der Welt sanft und lieblich im Bilde figurirt gewesen sei, sondern spreche es auch geradezu aus, dass Gott nicht etwa darum geschaffen habe, damit er selbst erst vollkommen oder vollkommener werde (a. a. O. S. 52). Dieser Apologie liegt deutlich das falsche Interesse zu Grunde, Böhme von jedem Schein des Pantheismus aus dem Grunde zu reinigen, weil ein so christlicher Mystiker nichts so Unchristliches gelehrt haben könne, während doch ebenso gut so geschlossen werden kann, wenn selbst Böhme pantheistisch gedacht habe, könne der Pantheismus überhaupt nichts so Unchristliches sein. Was kann denn aber uns überhaupt daran gelegen sein, ob Böhme Pantheist war, oder nicht, die Frage ist nur, was der wahre Sinn seiner Lehre war. Diese Frage lässt sich am besten am Begriff der Schöpfung beantworten. Schon aus Böhme's Lehre von der Dualität der Principien folgt, dass Böhme keine Schöpfung im theistischen Sinne behauptet haben kann. Was könnte denn die Schöpfung nach Böhme anders sein, als die Entstehung der Welt aus denselben Principien, ohne welche überhaupt nichts existiren kann? Diese Principien

Digitized by Google

selbst aber können nicht gedacht werden, ohne dass mit ihnen auch der Process alles Werdens gesetzt ist. Ist nun nach Böhme die Schöpfung nichts anders als die Offenbarung des allwesenden unergründlichen Gottes, und ist alles, was er in seiner ewigen uranfänglichen Gebärung ist, auch in der Schöpfung, ist das, was ewig in Gottes Wesen gestanden, auch ein Bewegliches geworden, was ist hiemit anders gesagt, als dass das ewige Wesen Gottes auch ein zeitlich erscheinendes ist? Warum soll denn die Schöpfung, wie sie nach der mosaischen Schöpfungsgeschichte gedacht wird, keine eigentliche Schöpfung, sondern nur eine Erneuerung der Natur sein? Offenbar nur desswegen, weil es zuvor schon eine geschaffene Natur gab, und somit das, was eine Erneuerung genannt wird, nur die andere Seite desselben immanenten Verhältnisses ist, in welchem Gott und Welt von Ewigkeit Eins waren. Man sagt, die sieben Naturgestalten seien nicht auf die Schöpfung, sondern auf das innere Leben Gottes zu beziehen. Aber sind denn die sieben Naturgestalten nicht überhaupt da in ihrer vollen Wirksamkeit, wo die stete und ewige Geburt des göttlichen Wesens vor sich geht? Ist es nun die bestimmteste Lehre Böhme's, dass auch in der zeitlichen, der Vorstellung nach durch Lucifers Fall erstarrten Natur das Wesen Gottes fort und fort geboren wird, wie will man sich diese Geburt des göttlichen Wesens ohne die in ihr wirkenden sieben Naturgestalten denken? Wäre die Schöpfung, so wie Hamberger meint, von dem innern Leben Gottes zu trennen, so würde hiemit eine Transcendenz Gottes behauptet, die im völligsten Widerspruch mit den Principien der Lehre Böhme's stände. Hat Böhme, wie diess freilich der Fall ist, als ein Nacheinander dargestellt, was nach dem wahren Sinn seiner Lehre nur ein Ineinander sein kann, und von ihm selbst oft genug so dargestellt wird, so hat man nur die Aufgabe, die verschiedenen Darstellungen, die er seiner Lehre gegeben hat, in das richtige, ihrem Inhalt entsprechende Verhältniss zu einander zu setzen, um nicht die bildliche und mythische Form, wie sie zu seiner Mystik gehört, mit der Sache selbst zu verwechseln. Es ist diess auch von Hamberger nicht auf genügende Weise geschehen, aber er hat es doch wenigstens versucht tiefer einzugehen, und solche Fragen, wie die über Böhme's Pantheismus, nicht unerörtert zu lassen, während in Carriere's phraseologischer Darstellung alles so unklar ineinanderfliesst,

Digitized by Google

dass die Momente, die zu unterscheiden sind, nirgends bestimmter hervortreten, und Hauptfragen, deren Untersuchung zur genauern Bestimmung des Charakters der Lehre Böhme's nothwendig ist, unberücksichtigt bleiben.

5. F. Ch. Oetinger.

In J. Böhme hat sich die ganze Tiefe der deutschen Mystik aufgeschlossen. Seine zahlreichen Schriften blieben nun bei der weiten Verbreitung, die sie fanden, und bei dem grossen Einfluss, welchen sie auf so viele gleichgestimmte Gemüther hatten, ein unversiegender Quell mystischen Sinnens und Forschens. Aus der Reihe der auf ihn folgenden und von seinem Geiste angeregten Mystiker verdient hier Oetinger noch eine besondere Stelle, da die kürzlich erschienene schon genannte Monographie über ihn neue reichhaltige Mittheilungen gibt, welche seine Bedeutung für die Geschichte der Mystik hinlänglich beurkunden. Wir wollen auch bei ihm den doppelten Gesichtspunkt festhalten, dass wir sowohl einerseits das, was er als Mystiker Eigenthümliches hat, aus dem Wesen der Mystik zu begreifen suchen, als auch andererseits unsere Theorie der Mystik mit seiner mystisch ausgeprägten Individualität zusammenhalten, um sie an ihr zu prüfen und zu rechtfertigen. In dieser Hinsicht bietet Oetinger noch dadurch ein besonderes Interesse dar, dass er einer schon vorgerückteren Zeit angehört, in welcher die mystische Richtung schon mehrere andere bestimmter ausgebildete, aber nur um so mehr von ihr divergirende Richtungen neben sich hatte. Friedrich Christoph Oetinger war geboren im J. 1702 zu Göppingen in Würtemberg und starb im J. 1782 als Prälat in Murrhardt. Die lange Periode seines achtzigjährigen Lebens reicht demnach schon ganz in die Anfänge der modernen Zeit hinein.

Die Richtung der Mystik geht wesentlich auf das Absolute, aber sie will das Absolute in seiner Unmittelbarkeit, unmittelbar, wie es an sich ist, erfassen. Auch an den härtesten Gegensätzen stosst sie sich nicht, wenn sie nur gewiss ist, in ihnen das Absolute um so unmittelbarer, um so wahrer und reeller zu haben. Je unabhängiger von allem subjectiven Denken und Vorstellen und von allem, wodurch es erst für das Bewusstsein vermittelt werden soll, das Absolute ist, um so mehr hat es in seiner reinen Objektivität alle Realität und

Digitized by Google

Fülle des Lebens in sich. Es ist schon gezeigt worden, dass der Grundbegriff, von welchem die Mystik ausgeht, nicht die Idee der Persönlichkeit Gottes, sondern die Idee des Lebens ist. Die Mystik will sich an das Reale, Concrete, Lebendige halten, der Gott des mystischen Bewusstseins muss ein lebendiger, die höchsten und allgemeinsten Principien des Lebens in sich begreifender Gott sein, und je tiefer die Mystik das Leben, wie es an sich ist, und in seinen verschiedenen Beziehungen als natürliches und geistiges sich selbst gleich bleibt, in seinem innersten Grund und Mittelpunkt, in seinem sich aus sich selbst erzeugenden Process und in seiner intensivsten Bethätigung aufzufassen weiss, um so mehr fühlt sie sich in sich selbst befriedigt. Auch bei Böhme ist ja der Grundgedanke nicht die Dualität der Principien, sondern das in der Dualität der Principien bestehende und aus ihr sich entwickelnde Leben. Weil es kein Leben ohne einen Gegensatz der Kräfte und Principien gibt, wäre auch Gott nicht, was er seinem absoluten Begriff nach sein soll, wenn er nicht das in dem Gegensatz seiner Principien sich ewig aus sich selbst gebärende, göttliche Wesen wäre. Wie man auch die Idee des Lebens auffassen und bestimmen mag, mag man aus den so verschiedenartigen Elementen, aus welchen Böhme seine Idee des göttlichen Lebens sich construirt hat, mehr oder weniger aufnehmen, das sich aus sich selbst producirende und durch sich bethätigende Leben, als der reale Inhalt der Gottes-Idee, bleibt das wesentliche Element, in welchem sich die Mystik bewegt. In dieser mystischen Grundanschauung schliesst sich Oetinger ganz an Böhme an. Die Grundidee seiner Mystik, in welcher das bunte Aggregat seiner mystischen Spekulationen und Phantasien immer wieder einen gemeinschaftlichen Einheitspunkt hat, ist seine *idea vitae*.

Die Idee des Absoluten ist der wesentlichste Berührungspunkt der Mystik mit der Philosophie, aber sie trennt sich auch sogleich wieder von ihr durch die ganze Stellung, die sie dem Bewusstsein zum Absoluten gibt. Es kann nicht anders sein, als dass der Unterschied der Mystik von der Philosophie um so bestimmter hervortritt, je mehr die Philosophie selbst schon in ihrer Eigenthümlichkeit sich entwickelt hat. Charakteristisch ist daher bei Oetinger vor allem die antithetische Beziehung, die er als Mystiker zur damaligen Zeitphilosophie sich gegeben hat. An welcher andern Philosophie hätte

Digitized by Google

sich auch der Unterschied der Mystik von der Philosophie in stärkerem Contrast herausstellen können, als an der Leibniz-Wolf'schen? Obgleich er sich in früheren Jahren sehr eifrig mit dieser Philosophie beschäftigt hatte, wurde sie ihm, je mehr sein mystisches Bewusstsein sich in ihm entwickelte, in seiner innersten Natur zuwider. Sie war ihm zu abstrakt, inhaltsleer, wesenlos. Leer, abgezogen, nichtssagend nannte er die Ideen und *canones metaphysicos* dieser kurzsichtigen Philosophie. Leibniz habe mit seinen Monaden selbst nicht gewusst, was er sage, so concinn er es auch mit dem *principio rationis sufficientis* ausgeformirt. Solche Concepte wären weniger denn nichts. Satan habe seine Gaukelei damit, die Gelehrten mit der Eitelkeit von der Schrift abzuführen, dass sie meinen, sie hätten subtilere Begriffe als die Schrift. Das sei des Teufels Taschenspiel; mit so leichten Dingen beschwere er die Welt als mit Centnergewichten und verrücke den Verstand der richtigen Vernunft. Er wisse an sich selbst, wie ihn diese Dinge geäfft haben, da sie doch nichts seien als Parade machendes Puppenwerk der Disputirer dieses Zeitlaufes. — Wollten wir blos sagen, dass Gott als die höchste Monade mit seiner unermesslichen Wirkung alle von ihm abhangenden Substanzen nach dem Maass ihrer Aehnlichkeit mit seinem Wesen zu so mannigfaltigen Wirkungen bestimme, so wäre das kurz und mässig philosophirt, d. h. es wäre eine nichts sagende Abstraktion, ein unrealer von dem eigentlichen wirklichen Leben der Natur nichts erklärender Begriff, ein äusserlich über die Dinge hergezogener Schematismus; mit Wolf'schen einseitigen Begriffen reiche man lange nicht zum Innern der Natur hin. Daher bezeichnete er die Wolf'sche Philosophie als Kunstphilosophie. (Auberlen a. a. O. S. 51. 84. 98.) Noch bestimmter wird nun der Philosophie von dem Mystiker der Vorwurf gemacht, dass sie Idealismus sei. Den Idealismus aber definirt Oetinger als eine *repraesentatio corporum non vera sed optica, adeoque negatio substantiae corporeae realis. Accipe radices ultimas Idealismi! Indigentia cogitandi philosophica, cum nesciverint, unde principia ordirentur, adegit philosophos, ut ab essentia et existentia filum cogitandi necterent* (a. a. O. S. 130). Aus dem Sein und Werden heraus spinnen also die Philosophen den Faden ihres Denkens. Wie aber schon „Sein nicht das Erste ist, sondern Leben und Bewegen", wie Oetinger aus-

Digitized by Google

drücklich sagt (a. a. O. S. 139), so besteht der Idealismus eben darin, dass er in der Armuth seines philosophischen Denkens überhaupt nichts hat als das Denken, und somit alles nur aus seinem Denken herausspinnen kann. Indem der Idealismus und namentlich der Leibniz'sche Alles auf blosse Gedankenbilder zurückführe, indem er die Monaden selbst als *vires repraesentativas sui* fasse, und so die ganze Welt intellektualisire, ja auch Gott nur als eine Kraft definire, sich alle möglichen Welten vorzustellen, so habe er die wahre Ordnung geradezu umgekehrt, alles Seiende werde nur zu einem idealischen Auszug, zu einer Repräsentation Gottes, und so bringe man es vor lauter Idealität gar nicht zur Realität, die Begriffe werden leer und entkräftet, und verlieren allen realen lebensvollen Inhalt. Allein in Wahrheit gehe Leben und Selbstbewegung den Repräsentationen oder Gedankenbildern weit vor, die Repräsentation müsse in Gott nicht etwas Bilderhaftes, sondern Selbstständiges sein, nicht nur etwas auf der Oberfläche eines Spiegels sich Aeusserndes, oder nach der Zeichnungskunst Geartetes, sondern etwas, das aus allen verschiedenen Kräften des Lebens Gottes im Licht bestehe. Das ewige Leben und die ewige Selbstbewegung seien die ersten und höchsten Ideen von Gott als einem Geist. Der Verstand Gottes, der Wille Gottes, die Freiheit Gottes sollen zwar nach Menschenweise zuerst gefasst werden, allein es sei diess nur eine Art zu denken von Menschen angenommen, in der heiligen Schrift gehe überall das Leben voran: Wort des Lebens, Licht des Lebens, Schwur bei dem Leben. Die ewige Geburt Gottes aus dem Verborgensten der Gottheit sei eher zu fassen, als der Verstand. So gehe also durchaus und selbst in Gott Leben und Selbstbewegung dem Denken voran, und es sei also falsch, wenn der Idealismus diess zum Princip mache (a. a. O. S. 137). So schlägt sich nun die Mystik, indem sie die Philosophie auf die Seite des Idealismus stellt, auf die Seite des Realismus, und es handelt sich zwischen ihr und der Philosophie um die Priorität des Seins oder des Denkens. Was die Philosophie aus sich producirt, ist in sich leer und nichtig, etwas blos Subjektives, nur die Mystik hat, weil sie das Sein zum Prius des Denkens macht, auch einen wahrhaft objektiven Inhalt. Da auch das Wesen des Teufels in leeren und falschen Imaginationen besteht, so trägt Oetinger kein Bedenken, den Idealismus geradezu auf den Teufel zurück-

Digitized by Google

zuführen. Aus der Phantasie heraus gaukle der Teufel alle Gestalten der Dinge nach. Dadurch führe er uns scheinbar ab aus der Wahrheit in die *concinnité*, die auch viel Aehnliches habe mit der Wahrheit. Die Lehren des Idealismus seien lauter *concinna*, aber nicht *vera* (a. a. O. S. 226). Was ist, fragt er, der Idealismus? Ein pferdscheuer Schrecken vor dem Materialismus. Ach, wer aus der Historie des Teufels könnte verständlich machen, wie er von hundert zu hundert Jahr gekünstelt hat, diesen Schrecken, diese Menschenfurcht, diese Weltgefälligkeit in die Herzen der meisten Philosophen und Theologen einzugiessen, damit Gottes Worte, welche lauter massive und bildliche Begriffe in uns erzeugen sollen, nicht mehr nach der eigentlichen Bedeutung, nicht einmal mehr nach juridischen Auslegungsregeln, sondern nach der idealistischen, sadducäischen Geisterei und Antigeisterei und nach vorgefassten Meinungen, wodurch man die reichen Schriftbegriffe in leere und entkräftete Sätze verwandelt, erklärt werden! Ich will keine Definition vom Idealismus geben, ehe ich diess Einige gesagt: nach dem Idealismus ist Christus nicht gekommen im Wasser, Blut und Geist, sondern allein im Geist. Christi Leib ist nur ein Scheinding, ein Phänomenon, er ist im Innersten lauter geistlich Wesen. — Die rechten Idealisten werden erst kommen, wenn der falsche Prophet aus dem reellen Idealismo Wunder thun wird. Der heutige Idealismus ist nur der Vortrab von dem künftigen, dadurch er mit seinen Ideen *in distans* agiren und Feuer vom Himmel fallen lassen, ja gar dem Bild des Teufels einen Geist geben wird. — Nach dem Idealismo ist die Materie nur ein Scheinding. Die Welt ist innerlich lauter Geist vermög der Monaden, ihr körperlich Wesen ist darum körperlich, weil Gott sich es so repräsentirt: Alles ist nur ein idealischer Auszug (a. a. O. S. 133). Wegen dieses idealistischen Charakters der neueren Philosophie zog er ihr die alte weit vor. Er rühmte von der letztern, sie concipire alles, was worden ist, in seinem Innersten als ein unsichtbares Band von Kräften, welche in einer Wirkung und Gegenwirkung mit einander streiten, und im innersten Zusammenfluss des Streits in einer vierfachen Zertheilung blitzend auseinander gehen und sich wieder in eben das Centrum zusammenfügen, was Pythagoras den Brunnen der ewigen Natur nenne, woraus alles Gewordene und Werdende entstehe; die neue

Digitized by Google

Philosophie dagegen concipire sich unendliche Einheiten neben einander und nicht in einander wirkend (a. a. O. S. 61). Ungeachtet dieses tiefbegründeten Widerwillens gegen die moderne Philosophie wollte er doch keineswegs die Philosophie selbst verwerfen, er war vielmehr überzeugt, dass wir, wie er sagte, *philosophia nostro seculo vix carere possumus*, aber der profanen weltlich gestalteten Philosophie sollte die *philosophia sacra* entgegengesetzt werden. So nannte er seine Philosophie, weil das Princip ihres Wissens die heilige Schrift sein sollte, sie war ihm die Grundweisheit der Schrift selbst, oder der Schlüssel zum richtigen Verständniss derselben, welchen man vor allem haben musste, um nicht bei dem blossen Buchstaben der Schrift stehen zu bleiben, sondern in ihren innern geistigen Sinn einzudringen. Die ganze Philosophie sei wenig nutz, wo sie nicht wie ein Schlüssel in das Schloss heiliger Schriften hineinpasse und dem Geist die Hand biete. Man dürfe nicht blos die eigentlichen Worte der Schrift betrachten, sondern müsse jegliches Wort gegen das andere halten, erwägen, in's Ganze führen und das Ganze mit jedem Theil vergleichen, die gelesenen Wahrheiten dürfen nicht ausser Connexion mit dem Geist oder den verborgenen Grundideen, welche in der Schrift nicht anders als *per consequentias* enthalten sein, genommen werden, die Aufgabe sei, *κατὰ διάνοιαν* die Verhältnisse des Geschriebenen mit dem innersten verborgenen Grund, woraus es geschrieben worden, zu verstehen. Die *philosophia sacra* ist der Inbegriff der Grundideen, auf die sich der ganze Inhalt der Schrift zurückführen lässt. So sehr auch die Philosophen ihre Begriffe hinaustreiben, so müssen die heiligen Männer Gottes eben solche letzte Begriffe gehabt haben, nur nicht präcis in einer solchen ausgewickelten Form, der Realität nach aber hundertmal besser. Desswegen sei sein Bemühen bei Tag und bei Nacht dahingegangen, eben solche letzte Begriffe zu finden, die entweder die Wolf'schen bestätigen oder umstossen würden. Jesus Christus, die Propheten und die Apostel haben so tiefe und subtile letzte Notionen, als die Philosophen niemals erreichen.

Schriftphilosophie ist demnach mit Einem Worte die heilige Philosophie. Hierin liegt das Positive der Mystik Oetingers: sie hat ihren materiellen Inhalt aus der Schrift, und will nichts anders sein als Schriftauslegung und Erfassung des unmittelbar göttlichen

Digitized by Google

Inhalts der Schrift. Ist die Schrift das Princip und der Inbegriff aller objektiven Wahrheit, so kann die heilige Philosophie als Schriftphilosophie nur die Aufgabe haben, das objektiv Gegebene in das subjektive Bewusstsein umzusetzen. Für die Vorstellung Oetingers von dem göttlichen Charakter der Schrift ist folgende Stelle sehr bezeichnend: Die Schrift, das Lagerbuch der Welt, nach dessen Urkunden das Gericht an dem grossen Tag wird gehalten werden, ist in Worte gestellt aus dem unendlichen, Alles übersehenden Gesicht und Licht Gottes: alle Umstände der vergangenen und künftig noch ablaufenden Zeiten sind da abgezeichnet nach der höchsten und allerweisesten Charakteristik oder Sprach- und Zeichenwissenschaft, darum hat sie den weitesten und unumschränktesten und zugleich den engsten und beschränktesten Verstand. Sie siehet den Lilien auf dem Felde gleich, aber auch den Himmeln, die die Ehre Gottes erzählen, man sieht an ihr das Sprüchwort Salomons auf allen Blättern: was gewesen ist, das wird sein und ist noch. Besonders jetziger Zeit, da sich Erkenntnisse auf Erkenntnisse häufen, kann man das Regelmaass der Schrift, sofern man daraus einen Zusammenhang gewisser Wahrheiten beweiset, weit treiben; man kann nach gewissen Entdeckungen der Naturwahrheiten φυσικῶς (Jud. V. 10), erkennen, dass alle Theile der Schrift den perspectivischen Plan der Weisheit Gottes in sich enthalten, nach welchem man in der Ewigkeit die vergangene Welt zurücksehen, und auch das Zukünftige als eine ausgerollte Frucht der vergangenen Zeitläufte vor sich sehen wird. Indem so die Schrift die ganze Weltentwicklung in sich abspiegelt, ist sie ein Regelmaass aller menschlichen Gedanken, Worte und Schreibart (a. a. O. S. 351). An der Schrift stellt sich vor allem der Unterschied der heiligen Philosophie von der profanen heraus, die heilige Philosophie ist als Schriftphilosophie wesentlich Theologie, und das ganze Streben der Theologen kann nur dahin gehen, den Sinn der Schrift nach Inhalt und Form so tief als möglich zu ergründen. *„Theologus, a Jesu Christo in veras notiones inductus, ne apicem quidem scripturae sine ratione prostare statuit, et quamvis geneticas rationes nondum pervideat, persuasus tamen est, in futuro aeone se rationes intime perspecturum, cur verba divina sic et non aliter posita, sic non aliter enunciata sint.* Daher setzt der wahre Theolog die heilige Philosophie darin, dass

Digitized by Google

er 1. untersucht, warum die Worte der heiligen Schrift so und nicht anders gestellt sind; 2. erkennt, dass die heilige Schrift nur eine gemeinverständliche Redeweise gebrauche, und daher *rationes supra sensum communem totius humanitatis assurgentes non tanti habet, ac rationes planas et singulis e regione positas.* 3. Neue Ideen verachtet er nicht, hält sie aber auch nicht höher als die *communissima;* 4. er ist überzeugt, dass die *rationes scripturis insitae* den Wissensdurst weit mehr befriedigen, als alle Lehren der Philosophen; 5. er sucht für dieses Leben eine adäquate Erkenntniss der heiligen Schrift festzustellen, und verspricht sich daraus hinlängliche Glückseligkeit, so weit sie sich im gefallenen Zustand erwarten lässt (a. a. O. S. 94). So eigenthümlich die Schrift ihrem ganzen Charakter nach ist, so soll sie demnach doch nur das Allgemeingültigste und Allgemeinverständlichste, die *communissima* nach Inhalt und Form enthalten. Die Schrift wäre nicht der Inbegriff aller objektiven Realität und Wahrheit, wenn nicht das Uebernatürliche in ihr auch wieder das Natürlichste, das Göttlichste das Menschlichste wäre. Daher wird das auf der Seite des Subjekts der adäquaten Auffassung des Schriftinhalts entsprechende Organ von Oetinger als *sensus communis* bezeichnet. Nur in diesem, von Auberlen nicht genug hervorgehobenen Zusammenhang kann seine Lehre vom *sensus communis* richtig aufgefasst werden. Er ist das subjektive Organ für die Objektivität der göttlichen Wahrheit und soll als solches alles blos Subjektive, wie es zum Charakter der Philosophie gehört, ausschliessen. Für die Seele des Antichristenthums erklärte es Oetinger, *pro sensu communi substituere philosophiam mundiformem* (a. a. O. S. 90). Gemäss dem gottmenschlichen Charakter der Schrift hat der *sensus communis* zwei verschiedene Seiten. Wie es überhaupt zwei wirkende Principien gibt, Geist und Materie, so gibt es in Beziehung auf den Menschen ein doppeltes Leben, ein geistliches und ein seelisches. Der *sensus communis* ist die Einheit beider, der Punkt, in welchem das Geistliche, oder das Göttliche, an das Seelische, als das Natürliche, sich anknüpft. Es gibt schon innerhalb der Natur eine gewisse Vorbereitung des Geistes, eine stille Vorempfindung des Göttlichen, einen verborgenen Zug des Seelischen zum Geistlichen. Der *sensus communis* ist das Verborgene des Menschen, ein *sensus tacitus aeternitatis.* Indem ein gewisser

Digitized by Google

Grad des geistlichen Lebens, oder eine gewisse Einstrahlung, mit dem Leben der niedrigen Geschöpfe verbunden ist, so entstehen dadurch in dem Menschen allgemeine Vorempfindungen, augenblickliches Gefühl des Rechts und Unrechts und ein Grund, das Nothwendigste, Nützlichste, und Einfältigste vor dem Andern zu treffen. Als der Zug des Natürlichen zum Göttlichen ist der *sensus communis* das allgemeine Gefühl des Lebens, der Wahrheit, des Rechts und Unrechts, oder auch des Lichts und der Billigkeit. Der *sensus communis* findet in allem rein Menschlichen, in der Natur im weitesten Sinn, in Wissenschaft, Staat und Gesellschaft überhaupt die Offenbarungen des allgegenwärtigen Gottes und seiner Weisheit; er ist der Sammelplatz und Lebensheerd für alles menschlich Wahre, Schöne und Gute, das ursprüngliche und unmittelbare Erschauen, Erfassen, Erleben des Lebendigen, Göttlichen darin, soweit diess auch dem natürlichen Menschen zukommt. Allein der blosse *sensus* der ursprünglichen Wahrheiten, welche wie ein Licht vor sich hinleuchten, ist nicht hinlänglich. Denn wie die natürliche Freiheit leicht in eine Ausgelassenheit ausarten würde, wenn sie nicht den Gesetzen der Gesellschaft untergeordnet wäre, so würde auch der *sensus communis* leicht abweichen und sich selbst zweifelhaft werden, wenn nicht göttliche Kraft, göttliche Aussprüche, Einsetzungen Jesu, Geheimnisse des Reichs Christi, historische Begebenheiten, worauf sich der Glaube mitgründet, dazu kämen. Wenn beides beisammen ist, das ist heilsam, das fruchtet. Der *sensus communis* vollendet sich erst dadurch, wenn er nicht blos vorempfindungsweise, sondern in der That und Wahrheit das seelische Leben zum geistlichen dadurch verklärt, dass er selbst die Werkstatt des heiligen Geistes im Menschen wird, dass er sich durch die heilige Schrift, in welcher sich dieser heilige Geist gleichsam verkörpert hat, standhaft machen lässt (a. a. O. S. 66—81). So aufgefasst, vereinigt der *sensus communis* verschiedene Momente in sich. Auf der einen Seite schliesst er sich mit dem heiligen Geist zusammen. Wie nämlich die heilige Schrift, als das Produkt des heiligen Geistes, nur durch denselben Geist, der sie producirt hat, richtig verstanden werden kann, so kann auch der *sensus communis*, wenn er das Princip der Schrifterklärung sein soll, nur das Organ sein, vermittelst dessen der heilige Geist das richtige Verständniss der Schrift aufschliesst.

Digitized by Google

In diesem Sinne nennt ihn Oetinger die Werkstatt des heiligen Geistes, und es ist demnach nur durch den *sensus communis* möglich, sich über den Buchstaben der Schrift zu erheben und in ihren innern geistigen Sinn einzudringen, und sofern derselbe erst aus den Bildern und Allegorien, in die er gehüllt ist, herausgefunden werden muss, ist der *sensus communis* auch dazu der Schlüssel. Auf der andern Seite aber zeigt auch schon der Name des *sensus communis*, dass er keineswegs mit dem heiligen Geist identificirt werden darf. Er ist nicht der heilige Geist selbst, sondern nur die subjektive Aneignung desselben, somit ein in dem Menschen als einem freien Subjekt thätiges Princip, weil schon der Begriff der *philosophia sacra*, wenn sie den Namen einer Philosophie mit Recht verdienen soll, es mit sich bringt, dass der Mensch bei allem, was sie in sich begreift, sich nicht blos passiv verhält. Gehört nun aber der *sensus communis* als Princip der Wahrheit doch nur der Subjektivität des Menschen an, so ist nichts nothwendiger, als der Voraussetzung zu begegnen, dass sich in ihm nur die Subjektivität des Menschen in dem Sinne geltend mache, in welchem es der weltlichen Philosophie zum grössten Vorwurf gemacht wird, dass sie etwas blos Subjektives sei. Diess kann nur dadurch geschehen, dass von ihm so viel möglich alles Einseitige ausgeschlossen und er nicht blos in das eine oder andere Vermögen des Menschen gesetzt, sondern ganz als der Mittelpunkt des geistigen Wesens des Menschen überhaupt genommen wird, oder als der Punkt, in welchem es sich unmittelbar und frei von allen trübenden Einflüssen der Aufnahme der göttlichen Wahrheit oder der Einwirkung des heiligen Geistes aufschliesst. Diess ist es, was durch den Namen *sensus communis* bezeichnet werden soll, er ist als solcher das allgemeine Organ der Erkenntniss der Wahrheit, in welchem sich dem Menschen die Wahrheit nicht blos nach Maassgabe der subjektiven Individualität des Einzelnen, sondern auf allgemein menschliche Weise darstellt, also das allgemein menschliche Wahrheitsbewusstsein, in welchem die Wahrheit noch durch nichts, was ihr blos das Gepräge menschlicher Subjektivität geben würde, vermittelt ist. Auf diese Weise ist der *sensus communis* ein ächt mystischer Begriff, sofern schon durch seinen Namen und durch alles, was zu seiner nähern Bestimmung gesagt wird, eben das ausgedrückt ist, was der eigenthümliche Charakter der Mystik ist,

Digitized by Google

dass die Wahrheit nichts menschlich Vermitteltes ist, sondern das unmittelbar Gegebene, und die Mystik hat so in ihm ein Princip, in welchem sie ihr allgemein menschliches Wahrheitsgefühl, als das objektive Gesammtbewusstsein der Menschheit, allem entgegensetzen kann, wodurch die Philosophie die Wahrheit in die Sphäre ihrer Reflexionen und Abstraktionen, ihres dialektisch sich vermittelnden Denkens hineinzieht.

Der *sensus communis* hat die Schrift zu seinem Object; auf ihrem festen Grunde ruhend, erhält er aus ihr seinen bestimmten positiven Inhalt. Es kommt daher nur darauf an, den Inhalt der Schrift rein, wie er an sich ist, in sich aufzunehmen, ihn in seiner eigentlichen Bedeutung aufzufassen, nichts von ihm hinweg und nichts zu ihm hinzuzuthun. Nichts kann der auf dem Princip des *sensus communis* beruhenden Schrifterklärung mehr zuwider sein, als die Voraussetzung, dass in der Schrift so Vieles nicht eigentlich, sondern uneigentlich zu nehmen sei, die Verflüchtigung des concreten, prägnanten Schriftinhalts in philosophische Abstractionen. Ja, um nur in diesen Fehler nicht zu verfallen, ist dieser Mystik gerade das Massive der Schrift das liebste, und sie setzt dem Idealismus oder Spiritualismus der Philosophie recht absichtlich ihren Schriftmaterialismus entgegen. „Die Begriffe der Philosophie müssen flach und mager und dünn ausfallen, weil sie zuvor von Menschen erdacht und dann erst in die heilige Schrift hineingetragen sind, wodurch man den reichen eigentlichen Sinn der heiligen Worte nur abschwächt oder gar verliert; statt dass man eben nur die Grundbegriffe der Schrift in ihrer vollen runden Gestalt nehmen sollte. Die biblischen Begriffe verhalten sich zu den philosophischen, wie ein wohlgestalteter massiver Körper zu einem Schatten, wie eine Kugel zu Silhouetten oder Scheiben, wie das Organische zum Mechanischen, das Qualitative zum blos Quantitativen.“ Von diesem Standpunkt aus tadelte Oetinger an der damaligen Universitäts-Methode, dass man viel Exegese treibe, aber nicht auf die Grundbegriffe der Schrift eingehe, und sich daher in unnütze Zänkereien verliere, dass man Philosopheme über den *sensus communis* erhebe, und algebraische Formeln dem Verstand der Dinge, wie sie seien, vorziehe; um neuer Ideen willen mache man sich neue Päpste in der Philosophie und erkläre die heilige Schrift metaphorisch, man baue zu viel auf neue, rasche Untersuchungen und verliere da-

Digitized by Google

durch das Einfachste und Nothwendigste, man verspreche sich von schön klingenden aber unsoliden Lehren eine eitle Glückseligkeit, *quae nec sanitati, nec recreationi mentis, nec necessitudinibus vitae respondet.* Diess seien die Gründe, warum der *gustus modernus* vom *antiquus* sosehr abweiche. Der heutzutag herrschende Idealismus sei die Ursache, *cur praegnantissimae notiones fundamentales pro meris lusibus ingenii, ad metaphoras proni, habeantur. Depurationi idearum student philosophi et crassas imaginationes reputant omne id, quod intellectui sic dicto puro contrarium est. Quidquid igitur cum intellectu puro, h. e. cum idolis philosophicis non consonat, dicunt esse phantasticum. Quo ruet tandem universa theologia per idealismum! Inducti hoc plures, quidquid huic contrariatur, Materialismum, imo Manichaeismum esse, falso suspicantur.* Als die alte Schlange gehe der Teufel darauf aus, dass durch den Verdacht des *materialismi* die heilige Schrift nicht *secundum literam, sed secundum metaphoras* interpretirt werde. Es ist sehr begreiflich, wie Oetinger gegen den Hauptrepräsentanten dieser Methode der Schrifterklärung, dieser *detorsio sensus proprii in sensum metaphoricum*, Semler, dieselbe Antipathie in der Theologie empfand, wie in der Philosophie gegen Leibniz und Wolf. „Herr Semler und alle seinesgleichen zielen dahin, die *proprietatem verborum* in asiatische Schilderungen zu verkehren. Was sich mit ihren kurzsichtigen Gedanken nicht vergleichen lasse, verlachen sie aus Misbrauch der Wolf'schen Philosophie als alberne fanatische Einbildungen, und geben es um ihrer Idole willen als leere Wortspiele vor. Das sei nun die Pestilenz unserer Zeit Ps. 91, 5. 6. Alle redlich Gelehrte sollten zusammentreten, sie seien Orthodoxe, Philosophen und *medici* oder Juristen, alle Herrschaften und Könige der Erden sollten *praemia* aussetzen, über dieses einzige Thema zu denken: *de jure concludendi a proprietate verborum sanctorum ad proprietatem rerum.* Weil aber eine *theologia emblematica* dazu gehöre, und ohne Chemie dieses niemand ausarbeiten könne, so werde es wohl bis Offenb. 11 anstehen" (a. a. O. S. 91). Im Gegensatz gegen die Philosophie wollte Oetinger die Theologie auf die Naturwissenschaften, namentlich die Chemie, gründen. Wer die wahre Metaphysik mit aus der Chemie lerne, der habe etwas gelernt, daraus er bei dieser verrückt-philosophisch *ex scrinio pectoris* fanatisch- und in-

Digitized by Google

different orthodoxen Zeit *fermeté* beweisen könne, die heilige Schrift nicht metaphorisch zu verstehen, wo sie *proprie* begriffen sein wolle (a. a. O. S. 89). Mit der Natur theilt die heilige Schrift die generative Methode, welche Oetinger von der mechanischen unterschied, um unter ihr dasselbe zu verstehen, was man jetzt den Process im realen oder dialektischen Sinne nennt. Die mechanische Methode, wie sie Oetinger der Philosophie zuschrieb, kennt nur ein mechanisches Nebeneinander, und kein organisches Ineinander der Lebenskräfte, weil sie nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verfährt. Die generative hat immer das Ganze im Einzelnen und das Einzelne im Ganzen, die Theologie ist durch sie ein System, weil Alles in Jedem und Jedes in Allem ist.

Diess führt uns nun auf Oetingers Idee vom Wesen Gottes. Wie es für Oetinger kein Denken und kein Sein gibt, ohne dass Leben und Selbstbewegung vorausgesetzt wird, so kann auch die Idee Gottes nicht anders gedacht werden. Seine Theologie ruht, als eine *theologia ex idea vitae deducta*, wie er sich ausdrückt, auf der chemischen Idee des Lebens. Die Böhme'sche Idee einer steten und ewigen Geburt Gottes ist auch der Grundgedanke der Theologie Oetingers. „Gott ist ein Geist und in diesem ist eine Gebärung des Eingeborenen. Man darf das Wort Geburt nicht fürchten, weil Gott ein unkörperlich Wesen ist, Gott ist eine ewig gebärende Kraft, ein *actus purissimus*" (S. 236). „In Gott ist kein Wechsel, aber ein ewiger *actus*, der zur Ruhe geht, eine ewige Bewegung in der Ruhe." Als *actus purissimus* ist Gott in einer ewigen *manifestatio sui* begriffen. Die Alten haben sich Gott als einen *actum purissimum*, als eine unendliche Gebärung seiner [selbst aus sich] selbst in sich selbst concipirt, und diess ist die wahre Idee von Gott und von der Offenbarung seiner Herrlichkeit nach der Kraft des unauflöslichen Lebens, welche der heiligen Dreiheit entgegenkommt." „Das unauflösliche Leben" (Hebr. 7, 16. welche Stelle für Oetinger eine besonders wichtige Bedeutung hatte), „sagt unausdenklich viel. Es sagt, dass in dem Leben Gottes keine eingebildete Einfachheit sei (weil es keine einfache Dinge, wie die Leibnizischen Monaden, gibt), es sagt, dass eine ewige Bewegung, eine ewig anziehende und dieser entgegenwirkende Kraft, und aus dieser die feurige verzehrende und die feurige erhaltende und aus dieser die vorstellende, sich gegen sich selbst

Digitized by Google

offenbarende, specificirte, vervielfältigte Kraft darinnen sei, endlich die höchst bewegende und höchst Bestand und Ruhe haltende Kraft der vierten und siebenten Zahl." „Als *actus purissimus* ist Gott in einem ewigen Ausgang aus sich in sich selbst von einer Sephira zur andern" (Oetinger hat sich die kabbalistische Lehre von den zehen Ausflüssen oder Abglänzen Gottes angeeignet). „Er ist ein *ens manifestativum sui*, er ist nicht nur eine ewige Vorstellungskraft der Welten, sondern seiner selbst durch die zehn Ausgänge als Vater, Sohn und Geist in dem Wohnhaus der sieben Geister, welches ist die Herrlichkeit Gottes. Darum heisst er der Vater und Gebärer der Herrlichkeit oder der zehn Abglänze. Seine Wirkung geht ewig in die Ruhe, und diess geht fort, bis er sich in Christo leibhaftig gemacht, und ferner durch Christum, bis er alles in allem sein wird" (S. 162). Der Hauptpunkt in der Lehre Oetingers von Gott ist die Unterscheidung, die er macht, zwischen Gott an sich und der Manifestation oder Herrlichkeit Gottes. Die Herrlichkeit, sagt Oetinger, ist nicht Gott selbst, aber von Gott unzertrennlich. Gott hat keine elementischen Eigenschaften, des Windes, des Feuers, des Wassers, er ist ein unsichtbarer Geist, aber in der Herrlichkeit gibt er sich selbst aus unumschränkter Freiheit solche, der Creatur näher kommende Eigenschaften, damit er sich mit seiner Güte der Creatur mittheilen könne in Geist und Leben. Der Sitz der Herrlichkeit Gottes ist die himmlische Erde, in ihr offenbart sie sich. Sie ist in den Creaturen der alleredelste Geist und das Grünen, Blühen und Weben oder das Band der Kräfte des Lebens. Sie ist der Sitz der Farben, der Fruchtbarkeit und der Liebe. Sie hat alle leiblichen und geistlichen Eigenschaften aller Creaturen, nur dass die Unvollkommenheiten hinweg müssen. Sie ist Alles in Allem und in Gott ist sie Alles in Einem. Alles was Böhme Natürliches und Creatürliches von Gott aussagt, legt auch Oetinger ihm bei. In Gott ist auch Leiblichkeit, Materie, Finsterniss: aus der Finsterniss als einem Ungrund bricht das Licht hervor; es ist aber alles diess auch wieder ganz anders in Gott. Er ist lauter Geist, aber ein Geist, der alle Eigenschaften, keine als nur böse ausgenommen, in sich hat. In Gott ist Inneres und Aeusseres. Er nimmt in seiner Herrlichkeit, oder der *manifestatio sui*, creatürliche *modos* oder Schranken an, und in diesem Sinne gibt es, wie Oetinger selbst sich ausdrückt, eine Verbindung des Endli-

Digitized by Google

chen und Unendlichen. Dass also Gott nicht das Unendliche schlechthin ist, sondern die Einheit des Endlichen und Unendlichen, und nur in dieser Einheit mit der Natur oder Welt als ein lebendiger, in steter Selbstbewegung und Selbstgeburt begriffener Gott gedacht werden kann, ist bei Oetinger wie bei Böhme die Grundanschauung der mystischen Theologie. Die *modi* und *gradus*, die sich Gott in seiner Herrlichkeit gibt, sind das Vermittelnde zwischen ihm und der Creatur, Gott macht sich in ihnen selbst creatürlich. Dabei sucht aber Oetinger ausdrücklich die Freiheit Gottes festzuhalten. Gott ist das allerfreieste Wesen. In Gott sind viele Kräfte und Quellen zu wirken zusammen, aber in einem ewigen Band der Unzertrennlichkeit, wobei die Freiheit des Willens Gottes bei der Nothwendigkeit ihre volle ungebundene Kraft beweist, dass alles Geschaffene nicht nur der Ewigkeit der Essentien wegen, sondern von wegen seines Willens seinen Bestand habe. *Potentiae libere a Deo emittuntur non necessitate existentiae.* Den Unterschied zwischen Gott und der Creatur bestimmt Oetinger so: in der Creatur sei auf auflösliche Weise, was in Gott unauflöslich sei, aber statt nun, dieses Auflösliche am Unauflöslichen, als die mit dem Begriffe Gottes gegebene Einheit des Endlichen und Unendlichen, oder als das immanente Verhältniss Gottes und der Welt, somit als das Wesen Gottes anzuerkennen, kommt er über das Schwanken zwischen einer ewigen und zeitlichen Schöpfung nicht hinweg und müht sich vergeblich ab, die Auflöslichkeit der Creatur, oder die Endlichkeit der Welt als eine erst zeitlich entstandene erklären zu wollen. Um die Finsterniss oder die Materie aus der Bewegung der göttlichen Kräfte hervorgehen zu lassen, lässt er sie innerlich von Stäubchen durchdrungen sein, die in Gott wegen seiner Unauflöslichkeit der Kräfte nicht können offenbar werden, aber in der Creatur wegen ihrer wesentlich chaotischen Auflöslichkeit müssen verborgen liegen, und also das Wesen Gottes und der Creatur in unendlichen Abstand bringen, doch nicht so, dass keine Möglichkeit wäre, in's Licht ausgebreitet und aus der Verdickung mehr oder weniger in die Ausbreitung gesetzt zu werden. Die Attraction der im Unsichtbaren verborgenen Stäublein, die Transmigration aus der Finsterniss in's Licht sei in Gott nicht offenbar, sondern nur in der Creatur, ebendarum müsse die Creatur an der Finsterniss positiv, nicht blos negativ participiren, damit sie wieder in's Licht ausgebreitet

Digitized by Google

werden könne. Wäre kein Gestieb in der Creatur, so wäre auch keine Formirung des Lichts und des Geistes in der Mitte des Menschen oder der Creatur, die Creatur könnte kein Centrum oder keine Bewegungsquelle vom Innern in's Aeussere, folglich auch keine unterscheidende Form der Arten und Geschlechter der Dinge haben. Wenn keine Finsterniss in der Creatur wäre, so könnte sie nicht vollkommen werden, ohne scharfe Feuersmacht, ohne Centrum zur Finsterniss wäre kein Geist in der Creatur (S. 192 f.).

Wie sich uns schon in Allem, was bisher als das Eigenthümliche der Mystik Oetingers hervorgehoben worden ist, immer wieder dieselbe Grundidee darstellt, die Idee des Lebens als Princip eines Processes, in welchem alle Gegensätze, sowohl in ihrer Einheit als in ihrem Unterschied begriffen sind, so ist hierin im Grunde schon die ganze Theologie Oetingers enthalten. Es kann von ihm schon als einem Mystiker keine streng wissenschaftliche Entwicklung seiner Gedanken erwartet werden, um so mehr aber trägt seine Theologie den ächten Charakter der Mystik darin an sich, dass er sich immer wieder in den Mittelpunkt derselben Grundanschauung hineinstellt, und sie nach ihren verschiedenen Beziehungen, wie sie ihm gerade gegeben sind, auffasst. Derselbe göttliche Lebensprocess, in welchem das Wesen Gottes besteht, geht durch alles Creatürliche und durch alles, was sich auf das Verhältniss des Menschen zu Gott bezieht, hindurch. Der Gegensatz der Sünde und der Erlösung ist für ihn darin enthalten, dass das, was in Gott ein unauflösliches Band des Lebens ist, in der Creatur ein auflösliches ist, auf der andern Seite aber auch der durch die Lösung des Bandes entstandene Gegensatz zu seiner Einheit wieder aufgehoben wird. Die Auflöslichkeit, welche das Wesen der Creatur ausmacht, schliesst die Möglichkeit der Sünde in sich. Finsterniss ist dem Menschen nur anerschaffen als Limitation der Creatur, nicht als wirklich ausgebrochene Finsterniss. Die Finsterniss war im Licht verschlungen, konnte aber durch Trennung der Kräfte wieder ausbrechen. Finsterniss ist nichts als eine Möglichkeit der Trennung, sie ist die innere Einschränkung der Creatur, bestehet aber nicht in Verneinung, sondern in wirklichem Dasein, in verringertem Licht, sonst wäre das Licht des Menschen gleiches Wesens mit dem Licht Gottes. Den Ursprung der wirklichen Sünde bezeichnet Oetinger nur als eine willkürliche Abirrung. Den Begriff eines Processes,

Digitized by Google

in welchem alles erst werden soll, hält Oetinger darin fest, dass er eben, weil die Vollkommenheit der Creatur nur auf nach und nach gehende Art soll realisirt werden, den Menschen vor dem Fall noch nicht vollkommen sein lässt. Er tadelt es an Böhme, dass er den ersten Menschen nicht vorsichtig genug in dem höchsten Grad der vollkommenen Heiligkeit abgebildet habe. Es hätte können so sein, aber Gott habe uns 1 Cor. 15, 45. 46 entdeckt, dass es ihm gefallen, den ersten Menschen mit weniger Vollkommenheit auszuzieren, damit er wachsen könne, und dass Christo die Ehre allein bleibe, die Natur vollkommen zu machen (S. 219. 229). Der Mensch soll also eine höhere Vollkommenheit, als die Natur Adams vor dem Fall hatte, erhalten, durch die Erhöhung des Lichts aus der Finsterniss, durch eine innigste Geburt oder Transformation der Finsterniss in Licht, so dass die Finsterniss zwar ihn schiedlich und creatürlich beschränke, aber doch nicht in ihm offenbar sei oder herrsche. Diess geschieht durch Christus. Auch in Beziehung auf Christus hebt Oetinger besonders hervor, dass sich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm erst successiv vollkommen realisirt habe. Im Uebrigen enthält Oetingers Christologie nichts besonders Merkwürdiges, und Hr. Auberlen hätte sowohl hier, als überhaupt in seiner Darstellung der Theologie Oetingers, die gar zu reichlichen Auszüge aus Oetingers Schriften auf ein geringeres Maas beschränken dürfen. Dass Oetinger von einer himmlischen Menschheit Christi spricht, von einem Elemente Gottes, das als die reine Leiblichkeit Gottes, womit Gott nothwendig Alles in den Creaturen sehe, höre und empfinde, der Grund zu der Möglichkeit sei, dass das Wort Fleisch ward, ist nur der Nachklang Böhme'scher Ideen und Ausdrücke, der sich bei ihm überall vernehmen lässt. Auch dass er Christus am liebsten den Herrn und Architekten der Natur, so wie auch den Hersteller der Natur nannte, ist nur eine Bezeichnung, in welcher dieselbe Einheit von Natur und Geist ausgesprochen ist, die überhaupt der Mittelpunkt seiner Grundanschauung war. Prägnante Ausdrücke dieser Art, die aber zugleich den Mangel logisch entwickelter Begriffe ersetzen müssen, liebte er nach der Weise der Mystiker. Was den weitern Inhalt seines theologischen Systems betrifft, so kann uns hier folgende Uebersicht genügen, wie er sie selbst gibt: „Meine ganze Theologie ist genommen aus dem, was in der heiligen Schrift das Ausnehmendste ist, nämlich

Digitized by Google

aus dem Leben und der Herrlichkeit Gottes. Es muss aber das Leben nicht nur an sich betrachtet werden als eine Zusammenfassung zerschiedener wirklicher Kräfte, die sich aus dem leidenden Theil erheben, und nach Art der Räder Ezechiel's (c. 1. u. 10) [1]) von dem Anfang an's Ende laufen, sondern auch nach den verschiedenen Theilen, wornach die Lehre von der Gottseligkeit kann schiedlich gemacht werden. 1. Da ist Gott zu betrachten als ein Wesen, das sich selbst offenbart nach der Macht der Creaturen und nach der Liebe aus dem Vaterherzen Gottes. Die Kräfte sind in Gott unzertrennlich, aber in der Creatur können sie eine vor der andern prädominirend sich gleichsam trennen. 2. Daraus kommt, dass im Menschen das natürlich Seelische und das geistlich Himmlische können getrennt werden: Beides hat Gott dem Menschen eingeblasen, so dass sie niemalen in ein Trennen sollten zerfallen, aber durch den Fall hat sich eine Trennung geäussert. 3. Daraus ist entstanden die Sünde und das desswegen gegebene Gesetz. Ein blos einfaches Ding ist und bleibt eins, es kann nicht getrennt werden, ist auch keines Gesetzes fähig, denn das Gesetz verbietet nur die Trennung zweier zusammengeordneter Wesen. Daher muss in der Seele ein zweifaches sein, das in seiner ersten Zusammenordnung bestehen kann, als in welcher der erste Engel nicht bestanden, daher er in Verwüstung seiner Kräfte gefallen. Und so auch der Mensch: nachdem sich das Natürliche in ihm von dem Geistlichen durch Erhebung der unordentlichen Bilder getrennt hat, so ist diess der Begriff der Sünde, welcher aus der Idee vom zweifachen Leben verständlich ist. 4. Der vierte

1) Diese Stellen bei Ezechiel gehören zu den biblischen Cardinalstellen Oetingers. Eine andere Stelle dieser Art war im Brief Jac. 3, 6. wegen des τρόχος γενέσεως, in welchem er seine Idee des Lebens und der Selbstbewegung fand. Jakobus war ihm daher »der tiefste Apostel.« Es sei gewiss, sagte er, dass Jakobus die Offenbarung nach dem tiefsten Urstoff seines Naturells empfangen habe, daher bringe keiner solche Worte: Rad der Geburt, Entzündung von der Hölle, wie er. Jakobus habe den Charakter, aus den tiefsten Grundanfängen zu reden. Er habe Hölle, Himmel und Erde als drei Anfänge der Natur tief eingesehen, welches schwerlich ein anderer Apostel erkannt (a. a. O. S. 139). Wie ganz anders lautet dieses Urtheil als das bekannte Luthers, und doch wie gleich subjektiv ist das eine wie das andere!

Digitized by Google

Begriff ist von der Erlösung aus der Sünde. Die Erlösung ohne Verblümung zu begreifen, kann nicht anders geschehen, als durch Wiedervereinigung des geistlichen Lebens mit dem natürlichen, das ist das Hauptgeschäft des Hohepriesters, der durch sein Leben unser getrenntes Leben wieder in die Einheit bringt. 5. Der fünfte Begriff ist von der Versammlung vieler Glieder oder von der Gemeinde unter Einem Haupt, weil das Hauptgeschäft des Hohepriesters auch dieses ist, dass er auf die vielen Glieder das göttliche Leben ausfliessen lasse. 6. Der sechste ist von den letzten Dingen als Zustand nach dem Tod, Auferstehung, ewigem Gericht: da Gott das Innerste des Lebens herauskehrt, da Gott das Aeussere dem Innern gleich machen wird nach der Auferstehung, dass man alsdann die Uranfänge des Lebens anschauend sehe wie sie jetzo bis auf selbige Zeit verdeckt bleiben. Sehet in jedem dieser Artikel herrscht die Idee vom Leben und das ist die Analogie des Glaubens, wenn Alles durch Jedes und Jedes durch Alles eine Gleichheit hat" (a. a. O. S. 518 f.). Mit diesen letztern Worten hat Oetinger selbst das Eigenthümliche seiner Theologie sehr richtig bezeichnet. Von der gewöhnlichen Lehre abweichende dogmatische Bestimmungen finden sich bei ihm nicht, sondern sein Bestreben geht immer nur dahin, jeden Artikel mit seinem charakteristischen Ausdruck unter den Gesichtspunkt der Hauptidee zu stellen, welche seiner Anschauungsweise zu Grunde liegt. So ist freilich Alles in Jedem und Jedes in Allem, aber nach ächt mystischer Weise. Der Mystiker kommt aus der Einheit und Totalität der Idee nicht heraus, weil es seine Sache nicht ist, in die dialektische Entwicklung der Idee und in den Unterschied der gegenseitig sich bestimmenden Momente einzugehen.

Charakteristisch ist bei Oetinger noch besonders seine Vorliebe für die Apokalypse und die Eschatologie, oder da er hierin sich ganz an J. A. Bengel anschloss, und als Geistesverwandter desselben erscheint, sein Verhältniss zu dem letztern. Mit Recht hebt Auberlen auf verschiedenen Punkten seiner Darstellung die Wichtigkeit hervor, welche die Eschatologie für Oetinger hatte. Denn, sagte Oetinger selbst, alles was von Gott, vom Menschen, von der Sünde, von Christi Versöhnung, von der Gemeinschaft der Heiligen gelehrt wird, kann nicht gründlich verstanden werden, als in Verbindung mit den letzten Dingen, die an der Auferstehung und der Himmelfahrt Jesu hangen.

Digitized by Google

Durch diese Beziehung erhielten mehrere Glaubenslehren in der Auffassungsweise Oetingers eine eigenthümliche Form, wie ihm z. B. die Rechtfertigung darin besteht, dass demjenigen, in welchem nur der Geist die Oberhand führt, die künftige Vollkommenheit, die durch den heiligen Geist nach und nach in langen Zeiten in ihm gewirkt werden soll, schon als gegenwärtige von Gott angerechnet wird (a. a. O. S. 311). Eben dahin gehört seine schon bemerkte Auffassungsweise der heiligen Schrift, welche als das Regelmass, wornach alle Haushaltungen Gottes zu allen Zeiten sich richten müssen, alle Heiligen zu respectiren haben, wie man ein altes Archiv, eine Chronik, ein Lagerbuch respectire, weil in ihr der rechte Prospect der Ewigkeiten rückwärts bis in die sechs Tagwerke und vorwärts bis an das Ende aller Dinge und in die folgenden Ewigkeiten in Worte verfasst sei (S. 353). Der eigenthümliche „Sehepunkt" des Christenthums und der heiligen Schrift liegt ihm daher darin, dass Alles *sub specie aeternitatum* betrachtet wird. Es schien ihm daher nichts sosehr als die Läugnung oder Abschwächung der Eschatologie mit ihren massiven Realitäten zu beweisen, wie sehr die Theologen den rechten Muth zur Sache des Christenthums verloren haben, Theologen, welche, wie namentlich Teller, Semler u. A. die Offenbarung Johannis als ein blosses Bilderwerk und jüdisch-asiatischen Pomp von Worten betrachten. Es sei eine sehr pöbelhafte Meinung, wenn man sich der Ausflüchte bediene, die Dinge der Offenbarung könne man beiseitsetzen, die Hauptsache zum Seligwerden stehe in den Reden Jesu und in den Briefen der Apostel. Wenn man auch die heilige Offenbarung lese, so nehme man was eigentlich und körperlich zu verstehen sei, im verblümten Verstand, man denke, in der unsichtbaren Welt sei Alles geistlich, da doch Hören, Schmecken, Fühlen, Essen, Riechen, Trinken viel eigentlicher allda vorgehe, als in dieser untern Welt. Man wisse nicht, was geistlich sei, geistlich sei auch leiblich. Der Himmel oder die unsichtbare Welt habe Alles, was die Augen mit den lieblichsten Farben und Schönheiten, Alles, was die Ohren mit musikalischen Instrumenten und Liedern, Alles, was die Nase mit den durchdringendsten Gerüchen, Alles, was den Gaumen mit den süssesten Speisen und Tränken, Alles, was das Gefühl mit den Vorwürfen des Hohenlieds begnügen könne. Kurz zu sagen, in der Offenbarung Johannis werde uns die unsichtbare Welt durchaus als eine reinere

Digitized by Google

Welt von tausend Gestalten vorgestellt, nicht geistlich sondern leiblich, und so werde man es nach und nach auch sehen (S. 519 f.).

Bengel war es, welcher durch seine Deutung der Apokalypse der Eschatologie diese Bedeutung gab. Indem Oetinger die Bengel'sche Eschatologie sich aneignete und sie nicht blos mit den mystischen Anschauungen Böhme's, sondern auch mit den Visionen Swedenborgs, von welchen er gleichfalls angezogen wurde, in Verbindung brachte, wurde er für diese drei originellen Männer, welche sonst in keiner näheren Beziehung zu einander standen, der gemeinschaftliche Berührungspunkt. Es liefen so in ihm von verschiedenen Punkten ausgehende Richtungen zusammen, welche er in sich zur Einheit des Bewusstseins zu verknüpfen suchte. Den grössten Einfluss hatten auf Oetinger die Schriften Böhme's, seine mystische Grundanschauung ist wesentlich dieselbe mit der Böhme's. Mit ihm liess er eine neue Epoche der Erkenntniss beginnen. Böhme habe auf Gottes Befehl die *philosophia sacra* beschrieben, welche freilich den Gelehrten sehr ungereimt vorkomme, weil ihre *philosophia profana*, ihre Monaden, ihre kurzen Abstraktionen alle sich nicht reimen wollen mit der Weisheit des Geistes. Es sei zu glauben, dass J. Böhme, ein gemeiner Mann, aber ein Prophet unserer Zeit, sei der Engel und Botschafter des ewigen Evangelii, der uns Gott über der Schöpfung heisse anbeten und desswegen die Natur mit dem Ende aller Dinge verknüpfe (S. 113). Sich selbst hielt er für dazu geboren, Böhme in vernehmliche Worte zu bringen. Nächst Böhme war Bengel, mit welchem er auch in einem sehr vertrauten persönlichen Verhältniss stand, für ihn die grösste Auctorität. Er sah in ihm einen Zeugen Gottes. Die ganze Offenbarung Johannis sei nun mehr als jemals entdeckt durch Hülfe des Mannes Gottes Bengel, nun könne das Nöthige mit massiver Begreiflichkeit verstanden werden, wie ein symmetrisch Gebäude. Für unsere Zeit haben wir an Bengels erklärter Offenbarung Johannis schon genug. Er erlaubte sich sogar zu sagen, Christus habe zu seinen Jüngern gesagt (Ap.Gesch. 1, 7) *non esse hoc illorum charisma, nosse chronos et καιρούς. Id vero, quod Apostolis est denegatum, est charisma temporis nostri: nam hoc nostro tempore per chronologum summum Bengelium, Domino dante, chroni et tempora reserata sunt* (S. 529). Keiner dieser beiden Männer genügte ihm jedoch für sich. Je höher er sie

Digitized by Google

stellte und je eigenthümlicher jeder von beiden war, um so mehr schien ihm der eine den andern ergänzen zu müssen. Vom Standpunkt der Bengel'schen Apokalyptik aus schien ihm Böhme zu sehr innerhalb der Sphäre der Natur und der Schöpfung stehen zu bleiben, vom Standpunkt der Böhme'schen Naturanschauung aus dagegen war ihm Bengel zu wenig speculativ und metaphysisch. Sein Urtheil über Böhme war: Alle Dinge der heiligen Offenbarung lasse der Allmächtige kommen, sie folgen aber nicht aus dem Wesen der Geschöpfe, sondern aus dem Wohlgefallen Gottes. Daher Böhme diess nicht aus dem Naturlicht habe erkennen können, woraus wir ersehen, dass Gott Böhme zwar den Grund aller Wesen geoffenbart, aber das Willkürliche Gottes ihm nicht einzusehen gegeben, damit man die heilige Schrift allen Offenbarungen und Geschichten vorziehen soll. Die heilige Offenbarung sei Böhme's Sätzen viel entgegen. Er habe das Willkürliche in Gott nicht verstanden, die Offenbarung enthalte lauter willkürliche Dinge, da sich Gott von seiner ewigen und unumschränkten Art herabgebe in's Menschliche. Desswegen glaubte Oetinger das bei Böhme Vermisste aus Bengel herübernehmen zu müssen, er sollte durch ihn theologischer, biblischer, apokalyptischer werden. Auf der andern Seite aber fand sich Oetinger auch durch Bengel nicht vollkommen befriedigt, es fehlte auch ihm etwas, was Böhme vor ihm voraus hatte und nur aus Böhme genommen werden konnte. Oetinger drückte sich hierüber so aus: „Bengel's Erklärung der heiligen Offenbarung ist dem klaren Worte nach sehr erweislich in den meisten Sätzen. Nichts desto weniger setzt es hintennach viel Zweifel, nichts desto weniger gehören noch andere Erkenntnisse zur heiligen Offenbarung, daher ich vermuthe, Bengel werde unter den Seligen über seiner Literalerklärung oft Anstand haben, er wird ganz andere Gegenstände haben von dem *physico spirituali*“ (d. h. der Geistleiblichkeit, vermöge welcher das Geistige auch eine leibliche Natur hat und Geist und Natur so Eins sind, dass beide nur als die gleich wesentlichen Momente eines und desselben Lebensprocesses betrachtet werden können), „dem er aus dem Weg gegangen, er wird seine Rechnung nicht gleich bewährt finden. Inzwischen wird er eine der höchsten Seligkeiten geniessen, und doch seine Rechnung nicht umsonst besehen“ (S. 480. 531). So stellte sich Oetinger vermittelnd zwischen Böhme und Bengel, aber auch Swedenborg griff

Digitized by Google

noch auf eigene Weise in seinen aus so verschiedenen Elementen gebildeten Gedankenzusammenhang ein. Er schrieb auch ihm, wie Böhme, ein eigenes über das Sichtbare erhabenes Sensorium zur Erkenntniss der übersinnlichen Wahrheiten zu. Durch dieses Sensorium in's Unsichtbare habe Gott dem J. Böhm Vieles geoffenbart, und Swedenborg habe es auch erlangt und von oben erhalten: aus diesem gehe seine himmlische Philosophie hervor. Böhme's Offenbarung sei zwar ungleich profunder als Swedenborg's, jedoch habe er sich nicht wissenschaftlich ausdrücken können, wie es für Studirende nöthig war, darum habe Gott Swedenborg auftreten lassen, welcher der Wissenschaften in hohem Grade Meister gewesen sei. „Hieraus kann man urtheilen, warum Gott zu dieser Zeit den Bergassessor hat auftreten lassen, warum ihn Gott durch seinen Herrn Vater als einen angesehenen Bischof adeligen Standes so sorgfältig in der Unschuld und wissenschaftlichen Gelehrsamkeit hat erziehen lassen, alle diese Präparationen haben darauf gezielt, dass er mit seiner reinen und unbefleckten Seele durch grosse und wichtige Begebenheiten, deren sich nicht leicht jemand rühmen kann, die Gemeinschaft mit der unsichtbaren Welt wieder in Bewegung bringen solle. Die allererste Verheissung, die Jesus seinen Jüngern gethan, ist: Ihr werdet den Himmel offen sehen, also muss auch in dieser letzten Zeit dergleichen etwas sich hervorthun." — „Weilen nun jetzo schlüpfrige Zeiten sind, *καιροὶ χαλεποὶ*, da man aus Liebe zu seinem Eigenen von der Gleichgesinntheit abgekommen, so hat Gott in dem wichtigsten Punkt des Zustandes nach dem Tod und der Beschaffenheit des innern Menschen uns den Swedenborg zu Hülfe geschickt, um durch ihn der skeptischen, zweifelvollen Erde ein neues ausserordentliches Licht anzuzünden. Ich glaube nach seinem aufgesetzten Leben, dass ihm der Herr erschienen, ihm die innern Sinnen oder *sensoria* aufgethan, zu hören und zu sehen, was wir nicht sehen oder hören." — „Weil nun Swedenborg in den Wissenschaften der Algebra und hohen Geometrie, absonderlich auch der Kosmologie sehr erfahren, und Leibnitzen gleich zu achten, so fiel die Offenbarung auf ihn nach seinen von Jugend an gehabten Vorbereitungen." — „Swedenborg ist kein Fanaticus, denn erstlich ist er ein sehr geometrischer Geist, hernach hat er sich nicht angedrungen, einen Schwung in das Uebernatürliche zu thun, was kann er dafür, dass ihn der Herr zu einem

Digitized by Google

Werkzeug ersehen, die Philosophie in Ansehung der Figur der Seele zu verbessern und ebendadurch die unsichtbaren Dinge den Philosophen kund zu thun?" — „Das Wichtigste in Swedenborg ist nicht die theologische Erklärung der Schriftstellen, sondern die Grundweisheit von der Seele des Menschen, und dass in jener Welt oder im Obern es aussieht, wie im Untern." — „Wenn in Swedenborg's Lehren nichts wäre, als die zwei Hauptlehren, dass wir erstens von der Licht- und finstern Welt immer influirt werden, zweitens, dass wir nach dem Tode eine völlige Erinnerung haben werden unserer Werke und unserer Sünden, so sollte man sie gebrauchen, die Gegenmittel aus Christo mit Hinwerfung vor den Gnadenthron zu ergreifen." Dagegen vermisste nun aber auch an Swedenborg Oetinger noch weit mehr als an Böhme und Bengel. Die Sachen, wie sie innerlich seien, habe Swedenborg in seinen *visis* und *auditis* wohl beschrieben, aber nicht *ex principiis*, sondern *per influxus experimentales*, er erzähle nur und scheine nicht *per principia* dociren zu wollen. Und wie er nicht auf die letzten Principien zurückgehe, so dringe er auch nicht vorwärts über den Zustand nach dem Tode hinaus zu all den Veränderungen und Erhöhungen, welche in der unsichtbaren Welt noch durch den himmlischen Hohepriester bevorstehen. Was in Swedenborg und auch in unserer evangelisch-lutherischen Lehre fehle, sei das Geheimniss der langen Zeiten, in welche die Werke Gottes bis zu ihrer Vollendung eingeschlossen seien. Swedenborg wisse als ein mechanisch Formirter wenig oder nichts von dem Verfolg der Ewigkeiten oder langen Zeiten, welche der Vater in Christo abgegrenzt habe ehe die Welt war. Das bringe sowohl in Swedenborg's als in unsere lutherische Lehre einen gänzlichen *hiatum* oder eine Lücke in alles Geweb der Lehre. Swedenborg habe uns nur die zwei Punkte (von der Seele und dem Zustand nach dem Tode) deutlich machen sollen, nach den drei ersten *seculis*. Das habe er gethan, obwohl mit vieler Einmischung seiner philosophischen Grundsätze, aber er sei weiter gegangen, er habe gemeint, der Herr habe ihn berufen, eine neue Gemeinde zu stiften und die Schrift hieroglyphisch *ex signatura rerum*, oder *ex scientia correspondentiarum* zu erklären, das sei sein Unsinn, sein *zelus* gewesen. Er lege die Schriftbegriffe nach seinen Visionen, nicht seine Visionen nach den klaren eigentlichen Worten aus, daher er die eigentlichen

Digitized by Google

Worte der Offenbarung in hieroglyphische verwandle, das Reich Christi auf Erden nach Daniel und den Propheten nicht eingestehe, die Stadt Gottes metaphorisch auslege (S. 531—563).

Das Verhältniss, in welchem Oetinger zu diesen drei Männern stand, ist für ihn sehr charakteristisch, aber kein Beweis einer grossen geistigen Selbstständigkeit und Produktivität. Es lässt sich bei ihm auch nicht Eine besonders hervorragende Idee aufweisen, die er nicht von dem einen oder dem andern dieser drei Männer sich angeeignet hätte. Was ihn auf eigenthümliche Weise von ihnen unterscheidet, ist nur die gleichmässige Receptivität, welche er für die verschiedenen, von ihnen ausgehenden Richtungen hatte. Die Anziehungskraft, die sie auf ihn ausübten, wurde auch dadurch nicht geschwächt, dass er sich selbst nicht verbergen konnte, wie wenig sie mit einander zusammenstimmten. Was ihn auf gleiche Weise an sie anzog, ist, dass er bei jedem derselben etwas für ihn besonders Wichtiges fand, was er bei den Andern vermisste, aber das Eigenthümliche, das jeder von ihnen hat, ist nicht von der Art, dass das, was der Eine vor dem Andern voraus hat, die natürliche Ergänzung des bei dem Andern Fehlenden ist, so dass alle zusammen zur Einheit eines Ganzen sich zusammenschliessen, sondern es scheint vielmehr das Eine das Andere auszuschliessen. Wer in der ganzen Weltentwicklung einen auf den Principien Böhme's beruhenden Naturprocess erblickt, kann sich keine Weltkatastrophe denken, wie sie nach den Bengel'schen Deutungen der Apokalypse erfolgen soll, und wer mit Bengel in der Apokalypse das ganze Geheimniss des weltgeschichtlichen Verlaufs sich aufgeschlossen sieht, wird nicht einem Verkehr mit der Geisterwelt in sich Raum geben können, durch welchen an der Stelle der Schriftoffenbarung eine ganz andere Quelle göttlicher Offenbarung gesetzt wird. Oetinger erkannte diess selbst, wenn er an Böhme tadelte, dass er das Willkürliche in Gott nicht verstanden habe, dass er alles aus dem Naturlicht habe erkennen wollen, während doch die Offenbarung lauter willkürliche Dinge enthalte. Das Willkürliche der in den natürlichen Gang überall eingreifenden unmittelbaren Akte der göttlichen Wirksamkeit verträgt sich nicht mit dem immanenten Naturprocess, durch welchen in der Weltanschauung Böhme's die ganze Weltentwicklung bedingt wird. Kann man auf Böhme's Standpunkt nur das Interesse haben, alles Uebernatürliche als ein Natürliches zu begrei-

Digitized by Google

fen, so löst sich dagegen in der Bengel'schen Apokalyptik alles Natürliche in ein rein Uebernatürliches auf. Dass Oetinger, ungeachtet er die Unverträglichkeit so verschiedener Standpunkte sich selbst gestehen musste, dennoch mit derselben Entschiedenheit an dem einen wie an dem andern festhielt, beweist, dass, so sehr er in grossartigen Ideen und Anschauungen lebte, und mit der Receptivität seines vielseitigen Geistes von allen Seiten an sich zu ziehen suchte, was ihm einen tieferen Blick in die organische Einheit der Weltentwicklung, in den innern Zusammenhang des Geistigen und Natürlichen, des Göttlichen und Menschlichen zu eröffnen schien, das consequente, methodische, systematische Denken seine Sache nicht war. Kann man diess von ihm schon als einem Mystiker nicht erwarten, so lässt es sich auch wieder nur aus dem Wesen der Mystik erklären, dass gerade diese scheinbar so verschiedenen Elemente und Richtungen es waren, welche in ihm einen gemeinsamen Berührungspunkt fanden. Denn wie hätte er von ihnen gleichmässig so angezogen werden können, wenn sie nicht bei aller Verschiedenheit auch wieder etwas Verwandtes und Gleichartiges gehabt hätten, worin anders aber können wir ihren gemeinsamen Charakter finden, als eben darin, dass sie irgendwie die Farbe der Mystik an sich tragen? Das Streben der Mystik geht immer dahin, das Absolute in seiner Unmittelbarkeit zu erfassen, die Schranke, die das Unendliche vom Endlichen trennt, aufzuheben, oder vielmehr zu überspringen und zu durchbrechen, damit es in die unmittelbare Gegenwart des Bewusstseins eintreten kann. Ist es das Absolute im höchsten, im philosophischen Sinn, worauf die Mystik gerichtet ist, so kann die Einheit des Endlichen und Unendlichen und die Einheit der Gegensätze, ohne welche das Absolute nicht als ein lebendiges, in einem immanenten Lebensprocess begriffenes gedacht werden kann, wie es die Mystik wesentlich nehmen muss, nur in einer Form zur Anschauung kommen, wie die der Mystik Böhme's ist, und ihr Unterschied von der philosophischen Speculation kann daher nur darin bestehen, dass sie dieselbe Auffassung der Idee des Absoluten, deren Wahrheit die Philosophie nur auf dem Wege der dialektischen Entwicklung, durch die immanente Bewegung des sich selbst bestimmenden und durch den Unterschied seiner Momente sich mit sich selbst vermittelnden Begriffs für das denkende Bewusstsein feststellen kann, zur unmittelbaren Voraussetzung macht.

Digitized by Google

Diess ist es, was der Mystik in dieser Form, der Mystik im wahren eigentlichen Sinn, eine so tiefe Bedeutung gibt. Ist es aber nicht das Absolute im philosophischen, speculativen Sinne, worauf die mystische Anschauung geht, sondern das Absolute oder Göttliche, nur wie es in bestimmten einzelnen Akten, sei es in der äussern Offenbarungsgeschichte oder im Gemüthe des Einzelnen, sich manifestirt, so wird zwar die Mystik ihrem eigenthümlichen Charakter auch darin treu bleiben, dass sie die Schranke des Göttlichen und Menschlichen, des Uebersinnlichen und Sinnlichen, des Jenseits und Diesseits aufhebt, aber sie wird, je beschränkter die Form ist, in welcher sich ihr das Absolute oder Göttliche darstellt, um so mehr auch nur das Gepräge des Zufälligen, Individuellen, Subjektiven an sich tragen, oder es wird mit Einem Worte das Mystische in das Visionäre übergehen. Das Gemeinsame der Bengel'schen Apokalyptik und der Swedenborg'schen Geisterseherei ist das Visionäre. Swedenborg kann ohnediess nur in Visionen mit der Geisterwelt verkehren, aber auch Bengel muss, indem er die Visionen des Apokalyptikers deutet, sich in einen auf künstliche Weise bewirkten visionären Zustand versetzen. Aber bei dem Einen wie bei dem Andern soll das, was für das empirische Bewusstsein nur ein Transcendentes ist, zur immanenten Gegenwart des Bewusstseins werden. In Swedenborg's Visionen verschwinden die Grenzen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt, der Unterschied beider Welten wird ein durchaus fliessender. Bengel will den Schleier, welchen der Buchstabe der Apokalypse noch auf der Zukunft liegen lässt, vollends ganz hinwegziehen, alles, was die Zukunft über die Schicksale der Kirche Christi, über den ganzen Entwicklungsgang des göttlichen Reichs bis zur letzten Katastrophe in ihrem dunkeln Schoosse birgt, soll schon jetzt seiner transcendenten Ferne entrückt und mit Hülfe von allem, was Scharfsinn und gelehrte Combination hiezu aufbieten können, so viel möglich in die Gegenwart hereingezogen werden, um mit der Gewissheit geschichtlicher Ereignisse vor unserem Bewusstsein zu stehen. So bleibt demnach auch Oetinger, wenn er von Böhme zu Bengel und Swedenborg sich wendet, zwar auf demselben Grunde mystischer Anschauungsweise stehen, aber er kann über den Widerspruch nicht hinwegkommen, in welchem die tiefe objektive Bedeutung des speculativ Mystischen zu der subjektiven Willkür des Visionären steht.

Digitized by Google

Welche Bedeutung hat nun aber eine Mystik, wie sie sich uns in Oetinger als einem ihrer letzten bedeutenden Repräsentanten darstellt, noch für unsere Zeit? Zu dieser Frage veranlasst uns das Vorwort, mit welchem Hr. Dr. Rothe die Schrift Auberlen's eingeführt hat. Indem Rothe seinen Standpunkt als einen dem Oetinger'schen sehr nahe verwandten bezeichnet (er wünscht sich keine bessere Stelle als in der Nähe Oetingers in das Kämmerlein der Theosophen zu stehen zu kommen), sucht er denselben gegen das wissenschaftliche Bewusstsein der Zeit zu rechtfertigen. Es gibt jedoch alles, was Rothe in dieser Beziehung sagt, nur einen sehr unklaren und ungenügenden Begriff von der Bedeutung desselben. Man sieht hier nur eine Richtung vor sich, welche zwar etwas ganz Anderes, weit Besseres, als die wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit, auf welche sie tief herabsieht, sein will, aber nicht klar machen kann, was sie denn so Grosses vor ihnen voraus hat. Wie Rothe von Oetinger sagt, er sei wissenschaftlich gross durch das, was er gewollt, nicht durch das, was er geleistet habe, so scheint es auch hier bei einer blossen Velleität zu bleiben. Auf dieselbe Weise, wie Oetinger im Gegensatz gegen den Idealismus der Philosophie und namentlich die Leibniz'sche Monadenlehre (von deren Monaden er jedoch nicht einmal eine klare Vorstellung hatte, wenn er meinte, sie seien nur eine abstracte unlebendige Einheit) alles realistischer oder massiver haben wollte, so ist auch das Schlagwort Rothe's gegen die neuere Wissenschaft der Realismus. Er verlangt eine realistischere Auffassung, einen realistischen Spiritualismus statt des idealistischen, eine reellere Erkenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge. Dass unsere Erkenntniss auf allen Gebieten der Wissenschaft fort und fort reeller, tiefer, concreter, inhaltsreicher werden muss, wird niemand bestreiten können, wenn man aber dem Idealismus den Realismus entgegensetzt, so ist es dieselbe Einseitigkeit, ob man sich auf die eine oder die andere Seite stellt, und mit demselben Rechte, mit welchem der Eine darauf dringt, es müsse alles realistischer werden, wird der Andere meinen, der Realismus müsse sich wieder zum Idealismus zurückwenden. Mit allgemeinen Kategorien dieser Art ist nicht das Geringste ausgerichtet. Auch dadurch wird die Sache nicht klarer, wenn Rothe der künftigen Entwicklung der Wissenschaft das Prognosticon stellt: „Die in der Ge-

Digitized by Google

genwart eigentlich lebendige Wissenschaft sei die Naturwissenschaft, und ohne Prophet zu sein, könne man voraussagen, dass die neue Philosophie, auf die wir so schmerzlich harren und wohl noch ziemlich lange werden harren müssen, wesentlich Naturphilosophie sein werde. Gerade auf diesem Gebiete werden sich auch Philosophie und Theologie zuerst wieder verstehen lernen, und gerade hier, wo Viele es am allerwenigsten erwarten dürften, werde der Materialismus zum erstenmal gründlich überwunden werden, vermöge der Besiegung des idealistischen Spiritualismus durch einen realistischen". So lange die Philosophie ihre Aufgabe richtig versteht, wird sie auch künftig, wie schon bisher, immer nur beides zugleich sein können, sowohl Geistesphilosophie als Naturphilosophie, behauptet man nun, sie müsse künftig wesentlich Naturphilosophie sein, so kann diess nur den Sinn haben, das Verhältniss von Geist und Natur müsse künftig anders als bisher aufgefasst werden, wer aber diess behauptet, muss schon jetzt durch eine wissenschaftliche Kritik der bisherigen Versuche zur Bestimmung dieses Verhältnisses zu zeigen im Stande sein, warum und wie ein neuer Weg eingeschlagen werden muss, und es kann daher auch der Beweis einer solchen Behauptung nicht blos so unbestimmt in die Zukunft hinausverlegt werden. Als Theosophie, speculative Theologie, theologische Speculation bezeichnet Rothe das Eigenthümliche seines Standpunkts, und tadelt es an Oetinger, dass er für dasselbe, was er wollte, den Namen *philosophia sacra* gewählt habe. Der Name verrathe schon, dass er keineswegs über den Weg die rechte Klarheit gehabt, der ihn zum Ziele führen sollte. Denn dazu hätte die Einsicht gehört, dass die gesuchte neue Wissenschaft wesentlich nicht Philosophie sei, sondern mit dieser lediglich die speculative Methode gemein habe, durch die Verschiedenheit des Princips aber, von welchem aus sie speculire, von demjenigen, in welchem die Philosophie ihr Speculiren anhebe, von dieser scharf geschieden sei. Indem Oetinger die Begriffe Speculation und Philosophie nicht auseinander gehalten habe, habe ihm auch eine deutliche Vorstellung von dem specifischen Charakter desjenigen Wissens gefehlt, das er suchte. Er habe ein Wissen in der strengen Form gewollt, aber welches die wesentlichen Merkmale seien, durch die das Wissen ein strenges sei, näher, dass wesentlich eben die Speculation, und sie allein, die strenge Form des Wissens sei, und worin

Digitized by Google

das eigenthümliche Wesen dieser bestehe, diess alles sei für ihn noch im Trüben gelegen. So wie er Speculation überhaupt und Philosophie noch nicht unterschieden und es doch auch wieder verschmäht habe, auf der Grundlage der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, von der sein Gefühl vermöge eines sehr richtigen Instincts sich innerlichst abgewandt habe, sein neues Gebäude aufzuführen, sei es in der That nicht abzusehen, wo er den festen Boden habe finden sollen, um wirklich, d. h. nicht in die Luft zu bauen (S. XV. f.). Theosophie also, nicht Philosophie, soll die neue Wissenschaft sein, Theosophen aber sollen, wie Rothe sagt, höchst bezeichnend die zum grossen Theil höchst seltsamen Leute sein, welche die Welt aus der Idee Gottes heraus eigentlich denkend erkennen wollen (S. XXI). Will diess nicht aber auch die Philosophie? Soll die Philosophie, wie doch niemand läugnen kann, das Endliche aus dem Absoluten begreifen, hat sie nicht dieselbe Aufgabe, wie diese sogenannte Theosophie? Gehört es sogar wesentlich zur Aufgabe der letztern die Welt aus der Idee Gottes heraus eigentlich denkend zu erkennen, so hat ja auch sie, wie die Philosophie, ihr eigentliches Element im Denken. Man kann daher auch Oetinger nicht darüber tadeln, dass er die Wissenschaft, die er suchte, Philosophie nannte und schon durch diesen Namen zeigte, dass er sich dieselbe als ein eigentliches Wissen dachte. Wenn nun gleichwohl zwischen Philosophie und Theosophie ein Unterschied sein soll, so kann er nur in demjenigen gefunden werden, was Oetinger bestimmte, seine Philosophie die *philosophia sacra* zu nennen. Die vollen und fruchtbaren *conceptus biblicos* habe sie geltend machen sollen, im Gegensatz gegen die abstract leeren und dürren Schulbegriffe des herrschenden Systems. Oetinger habe sich in die Schrift vertieft, um aus ihrem Innern die bis dahin noch nicht gehobenen Schätze heiliger Erkenntniss zu Tage zu fördern, eben jene biblischen Fundamentalgedanken, von denen die alle Einzelnheiten harmonisch zusammenschmelzende eigenthümliche zauberische Beleuchtung des Ganzen ausstrahle. Aber, wird nun dagegen geltend gemacht, durch die blosse Auslegung lassen sich jene Schätze eben nimmermehr an's Licht ziehen. Sie auf ihre dermaligen eigenen Mittel allein gestellt, behalte eben, wenn sie ehrlich sei und nicht allzu kurzsichtig, einen irrationalen Rest übrig, den man nur in dem Falle auflösen könnte, wenn man diejenigen

Digitized by Google

Ideen, durch deren Hineinspielen und Hineinschillern in die auch uns geläufigen Gedanken er entstehe, schon von anderwärts her mit hinzubrächte zur Auslegung. Natürlich! Denn jene Fundamentalgedanken des Schriftsystems seien ja eben Gedanken, die in der Bibel nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern nur durchweg stillschweigend vorausgesetzt werden. So können sie denn freilich auch nicht ursprünglich aus ihr herausgeholt werden, sondern nur wenn sie anderweit gefunden worden, nämlich eben dadurch, dass mit ihrer Hülfe die Auslegung nun auch dasjenige vollständig aufschliessen könne, was bis dahin für sie irrational im Texte geblieben sei. Die seitherige Geschichte der Schriftauslegung bestätige diese Behauptung durchgängig. Frage man aber, durch welches Verfahren man denn nun unabhängig von der Exegese jenen offenbarungsmässigen Grundgedanken auf die Spur zu kommen suchen solle, so sei die Antwort: durch eine tüchtige, vor keiner Consequenz des Denkens erbebende theologische Speculation, nur durch Speculation, denn sie allein könne wirklich neue wirkliche Begriffe erzeugen, aber auch nur durch eine wahrhaft theologische Speculation (S. XIX. f.). Was ist denn nun aber eine Speculation, welche weder Philosophie noch Exegese ist? Sie soll wirkliche Begriffe erzeugen, vor keiner Consequenz erbeben! So werden demnach diese Begriffe, wenn sie auch durch mystische Intuition unmittelbar gegebene Anschauungen sind, sich wenigstens vor dem denkenden Bewusstsein rechtfertigen lassen, und auf keine andere Quelle als das vernünftige Denken, zurückgeführt werden können. Es ist daher auch nichts als eine grundlose Voraussetzung, dass diese Speculation, mag man sie auch noch so emphatisch eine wahrhaft theologische nennen, eine von der philosophischen Speculation verschiedene Quelle der Erkenntniss sein soll. Soll das theologische System Rothe's den Maasstab für diese wahrhaft theologische Speculation geben, so wüsste ich wenigstens nichts, was als speculativ wahr gelten könnte, ohne nach derselben Methode, an welche überhaupt das speculative Denken sich halten muss, als wahr erkannt zu werden. Man bedenke nun aber noch besonders, wie sich diese wahrhaft theologische Speculation zur Schrift und Schrifterklärung verhalten soll. Sie soll die Fundamentalgedanken geben, die in der Schrift nicht ausdrücklich ausgesprochen sind, aber in ihr vorausgesetzt werden müssen, um den bei der gewöhnlichen Schrift-

Digitized by Google

auslegung immer noch zurückbleibenden irrationalen Rest vollends aufzuheben. Sonst hält man das, was nicht ursprünglich aus der Schrift herausgeholt werden kann, sondern nur als ein anderweit Gefundenes zur Erklärung der Schrift angewandt wird, für etwas mehr oder minder willkürlich in die Schrift Hineingetragenes. Warum soll es hier nicht ebenso sein? Es gibt freilich keine Schrifterklärung, welche alles, was man wissen möchte, vollkommen in's Klare zu bringen im Stande wäre, es bleibt immer noch etwas zurück, worüber der Buchstabe der Schrift keine Auskunft gibt, was man, so weit es sich finden lässt, wenigstens nicht auf dem Wege der gewöhnlichen Schrifterklärung finden kann. Soll aber alles, was auf diese Weise zur Erklärung der Schrift geschieht, irgend eine Wahrscheinlichkeit haben, so muss es doch auf einer an sich richtigen Voraussetzung beruhen, und man kann demnach nur in dem Grade hoffen, dem tiefer liegenden Sinn der Schrift näher zu kommen, in welchem man auf dem Wege der historisch-kritischen Forschung demselben nachgeht. Es kann doch gewiss von niemand geläugnet werden, dass die kanonischen Schriften als geschichtlich gegebene Schriften nur nach derselben historisch kritischen Methode erklärt werden können, nach welcher überhaupt alles geschichtlich Gegebene behandelt werden muss. Der Schlüssel zum Aufschliessen des noch verborgenen Schriftsinns kann daher in jedem Fall nur in der Exegese, Kritik, und allem demjenigen, was damit zusammenhängt, liegen. Hier aber soll ja eine von der Exegese ganz unabhängige Speculation zum Princip der Schrifterklärung gemacht werden. Wie lässt sich diess denken, ohne dass in die Schrift etwas hineingelegt wird, was nicht wirklich in ihr enthalten ist? Es lässt sich in der That kaum begreifen, wie ein solches, allen sonst geltenden Grundsätzen widerstreitendes Princip so geradezu von einem Theologen unserer Zeit aufgestellt werden kann, wenn man nicht auf das Wesen der Mystik zurückgeht und die Stellung in's Auge fasst, in der sie schon in Oetinger zum Zeitbewusstsein gekommen ist. Die Mystik hat ihre Zeit, solange es für die Ideen, von welchen sie bewegt wird, noch keine andere Form des Bewusstseins gibt, als eben die Unmittelbarkeit, die zum Wesen der Mystik gehört. Die Mystik kann daher in dem Drange des Gemüths, von welchem sie ausgeht, nur ganz unbefangener Natur sein, sie weiss von keinem Gegensatz, weil sie den

Digitized by Google

Inhalt ihres Bewusstseins von der Form, in welcher sie ihn hat, nicht unterscheidet, und über die Möglichkeit, ihn in einer andern Form zu haben, noch nicht reflectirt. Anders aber verhält es sich, wenn die Mystik in der weitern Entwicklung des Zeitbewusstseins der Philosophie gegenübersteht. Will sie auch jetzt noch in ihrem eigenthümlichen Wesen beharren, so muss sie bei ihrer nahen Berührung mit der Philosophie sich auch über ihren Unterschied von ihr Rechenschaft geben. Diess kann sie jedoch nicht thun, ohne in einen gewissen Widerspruch mit sich zu kommen, denn je mehr sie über sich reflectirt, und was sie an sich ist, für ihr Bewusstsein zu vermitteln sucht, um so mehr hört die Unmittelbarkeit des Bewusstseins auf, in welcher ihr eigentliches Wesen besteht. Daher ihre Gereiztheit gegen die Philosophie, wie sie sich schon in Oetinger zeigt. Sie kann sich nur dadurch gegen sie behaupten, dass sie im Gegensatz gegen das dialektisch vermittelnde Denken der Philosophie ihren Inhalt um so mehr als einen schlechthin gegebenen und darum auch um so reelleren geltend macht. Auf diese Weise bleibt von der Mystik zuletzt nur die Prätension, ohne Philosophie und Exegese etwas weit Besseres und Reelleres zu sein, als alles, was sonst nur die Philosophie und Exegese geben zu können scheint. Als ihre Auctorität, da sie eine solche doch haben muss, kann diese sogenannte Theosophie oder wahrhaft theologische Speculation nur die heilige Schrift geltend machen, obgleich sie nicht blos mit der Philosophie, sondern auch mit der Exegese nichts zu thun haben will. Das Eigenthümliche, das sonst zum Wesen der Mystik gehört, die Unmittelbarkeit dessen, was den Inhalt ihres Bewusstseins ausmacht, geht nun vorzugsweise auf die Schrift über. Die Schrift ist das unmittelbare Wort Gottes, und die Nachzüglerin der alten Mystik hat nichts angelegentlicher zu thun, als darüber zu wachen, dass die Schrift auf keine Weise ihrer Unmittelbarkeit enthoben wird. Wehrt man so recht geflissentlich von der Schrift alles ab, was durch Kritik und Exegese geschehen ist, die Entstehung der kanonischen Schriften geschichtlich zu begreifen, und ihren Inhalt durch dieses geschichtliche Verständniss mit unserem Bewusstsein zu vermitteln, und kann man sodann die ganze heilige Schrift vom ersten Buchstaben der Genesis bis zum letzten der Apokalypse als ein ununterschiedenes Ganzes betrachten, in welchem sich Alles und Jedes nach Belieben

Digitized by Google

aus dem Zusammenhang herausnehmen und, wie man es gerade braucht, in alle möglichen Combinationen bringen lässt, so hat man freie Hand, alles, was man will, aus der Schrift zu beweisen, seine eigenen Gedanken und Phantasien, so wenig sie auch durch ihren innern Gehalt einen solchen Anspruch machen können, der Schrift unterzuschieben, und sie unter diesem Namen für die wahrhaft theologische Speculation auszugeben. „Die Meister der Bibelauslegung mögen lächeln, wie sie wollen, es bleibt doch dabei, es steht nun einmal etwas zwischen den Zeilen ihres Textes geschrieben, was sie mit aller ihrer Kunst zu lesen nicht im Stande sind". „Die langgewohnte Art der Exegeten, das Schriftwort, weil es so alt und verlegen sei, erst abzustäuben, bevor sie es verdollmetschen, läuft darauf hinaus, zuerst den unnachahmlichen Schmelz von ihm abzuwischen". „Unsere Interpreten deuten uns nur die im Vordergrunde stehenden Figuren des Schriftgemähldes, aber den Hintergrund desselben mit seinen fernen wunderbar geformten Bergzügen und seinem glanzvollen tiefblauen Wolkenhimmel ignoriren sie. Und doch fällt gerade von diesem aus auf jene das in seiner Art völlig einzige magische Licht, in dem sie eine Verklärung erhalten, die für uns das eigentlich Räthselhafte an ihnen ist". „Unser Schlüssel schliesst eben nicht, der rechte Schlüssel ist abhanden gekommen". „Das in der Schrift selbst nicht ausdrücklich vorgetragene, sondern nur vorausgesetzte System der biblischen Grundbegriffe fehlt uns, es ist nun einmal nicht das unserer Schulen, und solange wir ohne dasselbe exegesiren, muss uns die Bibel ein halbverschlossenes Buch bleiben" (warum nicht lieber ein völlig verschlossenes?). „Mit andern Grundbegriffen, als die uns geläufigen, welche wir für die einzig möglichen zu halten pflegen" (d. h. mit jener wahrhaft theologischen Speculation, die ohne Exegese das Princip aller Exegese ist) „müssen wir in sie eintreten; und welche diese auch immer seien, und wo sie auch immer zu suchen sein mögen, das Eine wenigstens ist wohl unzweifelhaft nach dem ganzen Klange der Melodie der Schrift in ihrer natürlichen Fülle, dass sie realistischere, massivere sein müssen". Was ist doch mit allem diesem gesagt! Wie vag, wie willkürlich, wie unwissenschaftlich lautet es! Es ist immer nur wieder die hohle Behauptung, dass an allem, was sonst als Exegese und Theologie gilt, nichts sei, und doch weiss man für Alles, worauf man

Digitized by Google

mit so vornehm thuender Miene herabsieht, auch nichts Besseres zu geben. Man weiss immer nur das Eine zu wiederholen, es müsse eben alles realer und realistischer sein. „Realismus ist dem Christenthum in seinem innersten Wesen angeboren; auf eine andere Geistesrichtung gepflanzt, muss es sich stets Abschwächungen gefallen lassen, und gerade in seinen eigenthümlichsten Lehrpuncten am meisten. Er vermag denn auch eine ganz anders reiche christliche Wunderwelt zu tragen, als der uns allen von klein auf anerzogene Idealismus, der überall von der Furcht geängstet wird, die göttlichen Dinge zu reell zu denken und die göttlichen Worte zu eigentlich und zu buchstäblich zu nehmen. Ja dieser christliche Realismus fordert geradezu eine solche Wunderwelt, wie sie insbesondere in der Lehre von den letzten Dingen sich entfaltet. Er lässt sich daher auch nicht irre machen in seinen eschatologischen Hoffnungen durch das mitleidige Kopfschütteln der sich allein verständig Dünkenden; er begreift es vielmehr nicht, wie doch ein gedankenmässiges Verständniss der geschaffenen Dinge und ihrer Geschichte möglich sein sollte, ohne einen klaren und deutlichen Gedanken von dem letztlichen Resultate der Weltentwicklung, das ja als Zweck und Ziel der Schöpfung allein über ihren Begriff und Sinn Licht geben kann. Er schreckt endlich auch nicht zurück vor dem Gedanken einer reellen, einer leibhaften und darum wirklich lebendigen Geisterwelt, und einer ebenso reellen Berührung des Menschen auch schon in seinem jetzigen Zustande mit ihr". Also auch die Swedenborg'sche Geisterseherei und die Bengel'sche Apokalyptik will man sich nicht nehmen lassen, und so gering man die wissenschaftlichen Forschungen Anderer und das methodische Denken achtet, so appellirt man doch wieder an ein gedankenmässiges Verständniss. Gibt es irgend etwas handgreiflich Falsches, so ist es gewiss die Bengel'sche Deutung der Apokalypse, aber auch sie darf man nicht aufgeben. Man lasse sich nur nicht irre machen durch die sich verständig Dünkenden! Was obgleich längst von aller vernünftigen Exegese widerlegt, ein so gedankenmässiges Verständniss der ganzen Weltgeschichte gibt, und so real, so realistisch, so massiv ist, muss doch auch wahr und christlich sein!

Die Mystik hat, was ihre Bedeutung im Grossen betrifft, sich längst überlebt, wenn einmal die Zeit eine so kritische geworden ist, wie die jetzige. Sie ist zuletzt nur der Anspruch, welchen ein sich

Digitized by Google

selbst nicht klares Subject macht, wenn es, je weniger es sich mit dem denkenden, kritischen, vorwärts schreitenden Zeitbewusstsein Eins wissen kann, um so mehr alle Realität in seiner eigenen Subjectivität findet, oder in demjenigen, was ihm und andern gleichgestimmten Seelen im Inhalt der Schrift als der Reflex des eigenen unkritischen Bewusstseins erscheint.

III.

Die Trennung der Kirche vom Staat in ihrer Bedeutung für die Theologie.

Von

E. Zeller.

Unsere Zeit ist im Begriffe, das Land aufzulösen, welches die Kirche seit dreihundert Jahren an den Staat knüpft. Die Noth hatte die protestantischen Landesherrn zu Bischöfen gemacht, ihr eigener Vortheil und die Schwäche ihrer Pflegbefohlenen hat sie in dieser Stellung festgehalten, die gleichen Ursachen, in Verbindung mit dem Bedürfniss des Schutzes gegen römische Uebergriffe, haben auch die katholischen Regierungen in dieselbe Bahn geführt. Die Erfahrung hat jetzt gezeigt, dass eine solche Abhängigkeit der Kirche vom Staat, welche aber ebensogut auch eine Beschränkung des Staats durch die Kirche ist, dem Wesen des einen wie des andern Theils widerstreitet, und diesen wie jenen in seiner naturgemässen Entwicklung zurückhält. Nachdem die Convenienzehe und der häusliche Zwist des Staats mit der Kirche lange genug gewährt hat, musste auf Scheidung erkannt werden, und mit der Scheidung wird eine Vermögenstheilung nothwendig Hand in Hand gehen. Mit dem übrigen Besitz der bisherigen Staatskirchen und christlichen Staaten wird auch die kirchliche Wissenschaft, die Theologie, von dieser Theilung berührt werden, und es fragt sich, welcher Seite sie zufallen, was überhaupt in Zukunft aus ihr werden wird?

Digitized by Google

Vom kirchlichen Standpunkt aus könnte man zunächst erwarten, dass nun erst die rechte Blüthezeit der Theologie beginnen, dass jetzt erst der Glaube seinen Inhalt, durch keine fremdartigen Einflüsse mehr gestört, zur ungehemmten wissenschaftlichen Entfaltung bringen werde. Ist uns doch noch nicht sehr lange in einer vielgelesenen Schrift gesagt worden, dass die ganze neuere Kritik, das ganze „moderne Antichristenthum" ganz besonders auch in der büreaukratischen Bevormundung der Kirche durch den Staat seinen Grund habe. Und im Sinn jenes Standpunkts mag man mit diesen Erwartungen vielleicht Recht haben. Nur um so dringender widerholt sich uns aber ebendesswegen die Frage, was die Wissenschaft als solche, die freie, durch keine Auktorität gefesselte Theologie, von der bevorstehenden Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse zu erwarten hat?

Durch die Trennung der Kirche vom Staat wird zwar der Einfluss derselben auf bürgerliche Angelegenheiten beschränkt, auf ihrem Gebiete dagegen ihr freie Hand gegeben werden. Die unmittelbarste Folge hievon muss sein, dass auch die Theologie überwiegend vom kirchlichen Standpunkt aus bestimmt wird. Zwar wird dieselbe fortwährend zunächst auf den Universitäten, welche zur Zeit noch Staatsanstalten sind, und wohl auch in Zukunft Staatsanstalten bleiben werden, und von den Universitätslehrern betrieben werden. Allein der Gang der Dinge wird bald dazu führen, dass die theologischen Fakultäten selbst, ihre Besetzung und ihre Richtung, von kirchlichen Einflüssen abhängig sein werden. Bisher war es der Staat, welcher nicht blos die Lehrer der Theologie ernannte, sondern von welchem auch die Besetzung der Kirchenstellen und die Aufnahme der Candidaten in's Ministerium ganz oder grösstentheils abhieng. In Zukunft wird schon die Ernennung der theologischen Lehrer ohne Zweifel von der Kirche in Anspruch genommen werden, jedenfalls aber wird man ihr die Prüfung und Aufnahme der Candidaten und die Wahl der Geistlichen überlassen müssen. Setzen wir aber auch nur dieses, so wird Niemand die Kirche verhindern können, den Candidaten, welche missliebige Lehrer gehört haben, oder missfällige Ansichten vortragen, die Ordination zu verweigern, Geistliche, deren Lehre mit der kirchlichen nicht übereinstimmt, abzusetzen u. s. w. Die Folge davon wird sein, dass nur solche Universitätslehrer gehört

Digitized by Google

werden, welche im Sinne des kirchlichen Systems lehren; wen seine Denkweise etwa zu Anderen hinziehen sollte, der wird es vorziehen, einem Berufe, der ihm keine Aussicht bietet, zu entsagen. Ebendamit wird aber auch der Staat genöthigt sein, auf seinen Universitäten nur solche Theologen anzustellen, welche die Kirche gutheisst. Sollte er sich dessen weigern, so wird ihn bald die Entvölkerung der theologischen Hörsäle eines Andern belehren, und sollte er auf seinem der Kirche entgegengesetzten Wege beharren, so wird Niemand dieser verwehren können, Fachschulen zu errichten, auf denen die Theologie in ihrem Sinn gelehrt wird. Dazu kommt, dass durch die Emancipation der Kirche der specifische kirchliche Korporationsgeist gerade im Lehrstand, als dem vorzugsweisen Vertreter der kirchlichen Lehren und Interessen, eine ganz andere Stärke erhalten wird, als bisher. Amt und Beruf bestimmen die Ansichten der Menschen nicht blos in der niedrigen Weise, dass der Einzelne dessen Lied singt, wessen Brod er isst; sondern weil es ein natürlicher Trieb, ein natürliches Bedürfniss ist, dass Jeder, dem, was er treibt, möglichst viel Interesse abzugewinnen, sich in seinen Beruf möglichst hineinzuleben sucht — ein Bedürfniss, das gerade die kräftigsten und regsamsten Geister am Meisten empfinden —; weil ferner Niemand so ausser dem Zusammenhang mit Anderen steht, dass nicht seine tägliche Beschäftigung und Umgebung den grössten Einfluss auf ihn gewinnen müsste. Die Denkweise der Theologen wird daher, im Ganzen genommen, immer der Richtung folgen, welche durch den in der Kirche und Kirchenverwaltung herrschenden Geist gegeben ist; gerade die bedeutendsten unter denselben, diejenigen, welchen es um ein erfolgreiches kirchliches Wirken zu thun ist, werden am Entschiedensten in diese Richtung eingehen, und wenn sich der Staat derselben widersetzen sollte, wird es ihm bald an den geeigneten kirchlichen Werkzeugen dazu fehlen. Dass diess keine leere Behauptung ist, zeigen die neueren Erfolge des Ultramontanismus, der es bereits so weit gebracht hat, dass aufgeklärte Regierungen, welche die katholisch theologischen Fakultäten in liberalem Sinn besetzen wollen, nirgends mehr die geeigneten Leute finden können, und dass fast allenthalben freisinnigere Lehrer der katholischen Theologie, wenn sie nicht den unerwünschten Schutz des Studienzwangs geniessen, vor leeren Bänken zu sprechen haben. Auch in der protestantischen Kirche wird diess nicht anders sein, sobald sie

Digitized by Google

sich selbst überlassen ist. Wie auch die Kirchenverfassung eingerichtet, und in welche Hände die Kirchenleitung gelegt werden mag, in jedem Fall wird mit den übrigen kirchlichen Angelegenheiten auch die Theologie und das theologische Studium mittelbar oder unmittelbar von der Kirche abhängig werden, und die verhältnissmässige Selbständigkeit, welche den theologischen Fakultäten bisher von den Staaten zugestanden wurde, ein Ende nehmen.

Welche Rückwirkung wird diese veränderte Stellung der theologischen Fakultäten, diese Abhängigkeit der Theologen von der Kirche als solcher und den rein kirchlichen Behörden auf die Entwicklung der Theologie selbst haben? Der katholischen Kirche ist es in Folge ihres festeren Organismus gelungen, und wird es in Zukunft noch vollständiger gelingen, jeden erheblichen Widerspruch gegen ihr Dogma innerhalb ihrer selbst zu unterdrücken. Die protestantische ist allerdings in vielen Beziehungen in einem anderen Falle. Für's Erste gehört die Lehr- und Glaubensfreiheit ebenso gewiss zu den unerlässlichen Grundlagen des Protestantismus, als die Herrschaft der Auktorität zu denen des Katholicismus. Sodann gibt es in Wirklichkeit in der protestantischen Kirche gar kein dogmatisches System, welches als das der Kirche bezeichnet werden könnte, sondern es hat nur ehedem ein solches gegeben; jetzt aber ist die überwiegende Mehrzahl der Kirchengenossen, jedenfalls die der Theologen, längst von demselben abgekommen, das altkirchliche System wird nur als geschichtliche Antiquität in den Lehrbüchern aufbewahrt, die Kirche der Gegenwart aber hat nicht Ein System, sondern eine ganze Reihe von Systemen, von denen das eine da, das andere dort mehr Freunde zählt. Ebensowenig wird es die protestantische Kirche, drittens, jemals zu der einheitlichen Leitung bringen, auf welcher die katholische Orthodoxie ruht, sondern immer theils in einzelne Landeskirchen, theils in kleinere Partheien getheilt bleiben. Insofern könnte es scheinen, die freie Entwicklung der Theologie habe von der Unabhängigkeit der Kirche hier nichts zu fürchten.

Indessen sind alle diese Bürgschaften schwerlich genügend. Mag die Freiheit der Forschung noch sosehr im protestantischen Princip liegen, die Frage ist eben, ob diese Consequenz auch anerkannt, ob sie nicht wenigstens in Beziehung auf die Theologen im Namen des kirchlichen Interesses und Bewusstseins zurückgewiesen

Digitized by Google

werden wird. Darin, dass es der protestantischen Kirche an der dogmatischen und hierarchischen Einheit des Katholicismus fehlt, liegt hiegegen noch kein ausreichender Schutz; wenn auch nur innerhalb der einzelnen Kirchen die wissenschaftliche Freiheit unterdrückt wird, so genügt diess, um die Theologie in Deutschland in denselben Zustand der Stagnation zu versetzen, in welchem sich die der ausserdeutschen Protestanten fast durchaus befindet. Diese Gefahr aber steht uns gar nicht so ferne, als man wohl glauben möchte.

Die ganze Richtung der Zeit geht offenbar dahin, die Hauptstimme in kirchlichen Dingen in die Hand der Gemeinden zu legen. Lässt sich auch hoffen, dass das Einheitsstreben und die kirchenpolitische Einsicht stark genug sein werde, um die protestantische Kirche vor einem Zerfallen in die Einzelgemeinden, und vor Einrichtungen, welche dahin zielen, wie die Wahl und Entlassbarkeit der Pfarrer durch die Ortsgemeinden, zu bewahren, so wird doch theils auch schon diesen eine viel weiter gehende Selbstregierung als bisher, und ein gesetzlicher Einfluss auf die Besetzung der Kirchenstellen zugestanden werden müssen, theils wird die oberste Kirchenleitung selbst in letzter Beziehung in die Hand von Synoden und Synodalbehörden übergehen, die mittelbar oder unmittelbar von den Gemeinden gewählt sind. Wird daher in Folge der Kirchenemancipation die Theologie in strengere Abhängigkeit von der Kirche gerathen, so heisst diess: die theologische Wissenschaft wird ihre Richtung von der Masse der Gemeindemitglieder erhalten, die unwissenschaftliche Menge wird über die Wissenschaft zu Gericht sitzen. Nichts Anderes ist es ja, was man von kirchlicher Seite längst verlangt hat, wenn der Glaube der Gemeinde, das kirchliche Bewusstsein, mit Einem Wort die Vorstellungsweise der Menge zum Schreckbild der fortschreitenden Theologie und zum Maasstab des in der Kirche Zulässigen gemacht wurde. Damit kann es jetzt Ernst werden, vielleicht mehr, als Manchem, der jene Forderung erhoben hat, lieb ist.

Welches Heil kann aber hieraus für die Wissenschaft hervorgehen? Man sagt wohl, die ächte Wissenschaft solle sich mit dem Bewusstsein des Volks, dem sie angehört, im Einklang halten. Aber was heisst das? Heisst es, dass die Masse der Unwissenschaftlichen der Wissenschaft ihre Ergebnisse vorschreiben, dass die Volksvorstellungen in dieser ihrer Unmittelbarkeit die Norm für die Wissenschaft sein sollen? Wird auch irgend Jemand vom Astronomen

Digitized by Google

verlangen, dass er über die Bewegung der Gestirne die Hirten und Bauern zu Rathe ziehen, dass er den Umlauf der Erde um die Sonne fallen lassen soll, weil jene ganz klar sehen, dass die Sonne um die Erde läuft? Und ist es etwa eine vernünftigere Zumuthung, wenn von dem Theologen und Religionsphilosophen verlangt wird, dass er sich den Inhalt und die Bewegung des religiösen Bewusstseins von denjenigen erklären lasse, deren Auge für die Beobachtung ihres Innern noch weit weniger geübt zu sein pflegt, als für die Beobachtung der Himmelskörper? Wenn die Theologen und die Theologie von den Gemeinden, vom Glauben und Vorstellen der Masse abhängig werden, die man gegenwärtig missbräuchlicherweise ausschliesslich das Volk nennt, so kann von der Theologie als Wissenschaft nicht ferner die Rede sein. Eine Technik der Kirchenleitung, eine Anweisung zur Predigt und Seelsorge, überhaupt eine praktische Theologie kann es auch unter jener Voraussetzung geben; ein Wissen um die kirchlichen Zustände der Gegenwart und Vergangenheit, einen Besitz der Sprach- und Sachkenntnisse, die zur Schrifterklärung nothwendig sind, eine theologische Gelehrsamkeit, gleichfalls; auch die philosophische Bildung wird nicht schlechthin ausgeschlossen sein: eine historische Kenntniss der philosophischen Systeme, eine Uebung der dialektischen Fertigkeit wird um der Polemik wie der Dogmatik willen fortwährend vom Theologen verlangt werden; aber das, was unsere Wissenschaft erst zur Wissenschaft macht, die Freiheit ihres Geistes, die Rücksichtslosigkeit und Voraussetzungslosigkeit ihrer Forschung, wird unter dem übermüthigen Einfluss der kirchlichen Abhängigkeit unrettbar zu Grunde gehen. Diess beweist der Zustand der Theologie in allen den Ländern, wo jene Abhängigkeit wirklich stattfindet. Deutschland ist nicht ohne Grund das einzige Land, in welchem ein wirklich freier wissenschaftlicher Geist in die protestantische Theologie eingedrungen ist, während die protestantischen Dissenters in England und Nordamerika so gut, als die schottischen Presbyterianer und die französischen Reformirten in der gleichen Scholastik einer vorgeschriebenen Orthodoxie stecken geblieben sind, wie die Männer der englischen und der schwedischen Staatskirche. In allen diesen Kirchen und Sekten ist die Theologie durch die Kirche gebunden, und ob die letztere aristokratisch durch Bischöfe oder demokratisch durch Presbyterien und Synoden regiert wird, macht in dieser Beziehung durchaus keinen Unterschied, in

Digitized by Google

dogmatischer Hinsicht sind diese stets ebenso unduldsam gewesen, wie jene. Nur wo der Staat der Kirche die Zügel aus der Hand genommen hat, ist die kirchliche Wissenschaft frei geworden, und sobald er sie ihr wieder zurückgibt, wird es mit dieser Freiheit zu Ende sein.

In Deutschland, wird man einwenden, sei diess nicht zu besorgen, hier sei der freiere Geist der neuern Wissenschaft im Lauf einer bald hundertjährigen Entwicklung viel zu tief in's Volk eingedrungen, als dass jemals eine Rückkehr der protestantischen Kirche zum alten Glaubenszwang zu befürchten wäre; gesetzt aber auch, in der herrschenden Kirche träte wirklich wieder eine Periode der Reaktion ein, so gebe doch eben die Trennung von Kirche und Staat allen denen, welche sich ihm nicht unterwerfen, die Möglichkeit, sich in freien Gemeinden eine unbeschränkte Lehrfreiheit offen zu halten. Wir unsererseits möchten weder auf diesen noch auf jenen Trost zu viel bauen. Denn dass, für's Erste, die Mehrheit der protestantischen Bevölkerung in Deutschland auf der Bildungsstufe stehe, um eine freie theologische Wissenschaft begreifen und ertragen zu können, dagegen sprechen sehr bestimmte Thatsachen; ebensowenig lässt sich diess von dem Stande behaupten, welchem jedenfalls in der nächsten Zeit der Haupteinfluss auf die kirchlichen Angelegenheiten zufallen wird, von der Geistlichkeit, es ist vielmehr ganz unverkennbar, dass seit der Periode des herrschenden Rationalismus, welchem allerdings eine Zeitlang die Mehrzahl der protestantischen Geistlichen angehörte, bei Volk und Geistlichkeit eine rückgängige Bewegung eingetreten ist, der sich wirklich die Majorität angeschlossen hat. Und auch an sich selbst liegt es in der Natur der Sache, dass die Mehrzahl der Nichttheologen dem theologischen Fortschritt nicht schnell genug wird folgen können, um nicht immer an dem, was von dem Hergebrachten Abweichendes zu Tage kommt, also gerade an den eigenthümlichsten und fruchtbarsten Entdeckungen, den meisten Anstoss zu nehmen. Bis dieser beseitigt ist, braucht es in der Regel mindestens ein Menschenalter. Erst wenn die neuen Ideen das Eigenthum einer ganzen Generation von Theologen geworden, und durch diese einer Generation der Bevölkerung mitgetheilt sind, fängt man an, sich an sie zu gewöhnen. Welchen Lärm erregten nicht vor 20—30 Jahren die Schleiermacher'schen Sätze! Mit welcher Einstimmigkeit wurde der Theologe des christlichen Bewusstseins von Rationalisten so gut

Digitized by Google

wie von Supranaturalisten, verketzert! Was glaubt man, wäre herausgekommen, wenn man damals die Geistlichen oder die Gemeinden über die Zulässigkeit dieser Theologie und ihrer Anhänger hätte abstimmen lassen? Ebenso wird es immer gehen, wo neue theologische Ansichten von Bedeutung auftreten: der Masse der Theologen und Nichttheologen verdächtig, werden sie bei der ersten Collision zur Ketzerei gestempelt und aus der Kirche verdrängt werden. Man wird ihren akademischen Vortrag vielleicht nicht verhindern, aber man wird finden, dass die, welche ihnen anhängen, zum Dienst in der bestehenden Kirche nicht taugen, weil ihr Glaube nicht mit dem Glauben der Gemeinde übereinstimmt. Dass diess aber in der Wirkung ganz das Gleiche ist, wie ein direktes Verbot, ist bereits gezeigt worden.

Nur ein schlechter Nothbehelf ist es, wenn man die theologischen Neuerer auf die Sektenfreiheit verweist. Der Austritt aus den bestehenden Kirchen, der Versuch einer neuen Gemeindebildung, wird freilich in Zukunft der einzige Weg sein, auf dem sich neue theologische Ansichten werden geltend machen können, wie diess z. B. in England bereits der Fall ist. Muss aber eine solche Nothwendigkeit schon im Voraus die Meisten von der Neuerung, d. h. dem Fortschritt zurückschrecken, so liegt auch am Tage, dass auf diesem Wege, falls er häufiger betreten würde, die protestantische Kirche in zahllose Sekten zerfallen, dass ebensoviele Kirchen, als theologische Schulen entstehen müssten. Die Erfahrung zeigt aber, dass eine wissenschaftlich bedeutende und entwicklungsfähige Theologie in kleinen Sekten nicht gedeihen kann. Das wissenschaftliche Denken hat in solchen einen zu beschränkten Boden im Leben, der ganze Gesichtskreis, in die Besonderheit der Parthei eingeschlossen, ist zu eng begrenzt, es fehlt zu sehr an der Mannigfaltigkeit der Persönlichkeiten und Richtungen, als dass sich ein vielseitiges, wissenschaftliches Leben erzeugen, als dass eine Fortentwicklung des theologischen Standpunkts, welche in Kurzem die engen Schranken des Partheibewusstseins durchbrechen müsste, zugelassen werden könnte. Selbst die freisinnigsten und mit der blühendsten Theologie ausgestatteten unter den protestantischen Sekten, die Socinianer und Arminianer, bestätigen diese Wahrheit; weitere Belege für dieselbe werden wir vielleicht in einer nicht allzu fernen Zukunft erleben können. Aber auch abgesehen davon: ist die Theologie damit schon befreit, dass

Digitized by Google

sie nicht von einer Kirche abhängig ist, sondern statt dessen von einer Sekte? Werden nicht in jeder unabhängigen Religionsgesellschaft die oben entwickelten Ursachen die Theologie in Abhängigkeit vom Glauben des Volks bringen, und wird nicht jede, je kleiner sie ist, um so mehr auf ihrer Partikularität zu bestehen, die Bewegung der Wissenschaft in die Grenzen ihres religiösen Gemeinbewusstseins einzuschränken, schon durch den Selbsterhaltungstrieb genöthigt werden? Und ist die Theologie freier, wenn ihr ein rationalistisches, als wenn ihr ein orthodoxes Bekenntniss zu beschwören gegeben wird? Wenn man ihr Wunder zu glauben verbietet, als wenn man es ihr befiehlt? Das Erstere stimmt mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft ohne Zweifel mehr überein, aber dass überhaupt bestimmte Resultate der wissenschaftlichen Forschung vorgeschrieben werden, und wären sie an und für sich genommen noch so richtig, diess ist der Untergang aller ächten Wissenschaftlichkeit, denn diese kann nur in der reinen Luft der Freiheit gedeihen.

Wir sind weit entfernt, desshalb die Unabhängigkeit der Kirchen, welche unsere Zeit mit Recht verlangt, verweigert oder beschränkt zu wünschen. Aber auf eine andere Gestaltung der Theologie wird man sich allerdings gefasst machen müssen. Schon die Stellung der theologischen Fakultäten wird eine ganz andere werden. Als theologische Lehranstalten werden sie in zunehmende Abhängigkeit von der Kirche gerathen, und folgerichtig den kirchlichen Behörden untergeordnet werden müssen, als rein wissenschaftliche Anstalten dagegen müssten sie ebenbürtige Glieder der Universitäten, und von jeder kirchlichen Aufsicht befreit sein. Die Folge von dieser Collision wird nur sein können, dass sich die theologischen Schulen als solche früher oder später von den Universitäten ablösen, denn weder die Kirche wird sich die Lehrer ihrer Wissenschaft vom Staat setzen lassen, noch der Staat an seinen Hochschulen von der Kirche ernannte dulden oder gar besolden können, und wenn jene den Glauben der Gemeinde zur Norm der theologischen Lehre machen wird, so kann umgekehrt dieser auf die Lehrfreiheit und die Unabhängigkeit der Wissenschaft für keinen Theil des akademischen Unterrichts verzichten, ohne ebendamit beide dem Grundsatz nach gänzlich aufzugeben. Zeigt doch auch schon die bisherige Erfahrung, was mit dem Einfluss der Kirche auf die theologischen Fakultäten herauskam. Erst wurde bei Ernennung der theologischen Lehrer der Kirche oder einer

Digitized by Google

Parthei in der Kirche ein Veto zugestanden, nicht lange, so wurde dasselbe auf die Lehrer der Philosophie ausgedehnt, da ja auch diese meist von Theologen gehört werden; und eben waren wir im besten Zuge, auch die der alten Literatur, der Geschichte, der Aesthetik nach kirchlichen Gesichtspunkten gewählt zu sehen, als die jüngsten Ereignisse dazwischen kamen. Schon wegen dieses Zusammenhangs aller Fächer kann der Staat nicht zugeben, dass eines derselben unter fremde Vormundschaft gestellt werde; er muss die Selbstgesetzgebung der Wissenschaft auf seinen Anstalten um jeden Preis durchführen, und was sich ihr nicht unterwerfen will, schonungslos abscheiden. Die Theologie aber wird sich diesem Schicksal unter den neuen Verhältnissen schwerlich auf die Dauer entziehen können.

Soll aber darum die Religionswissenschaft in Zukunft auf den Universitäten nicht mehr vertreten sein und sich statt dessen in den engen, auch geistig beschränkteren Umkreis von Fachschulen zurückziehen? Die Kirche so wenig, als die Wissenschaft wird das wünschen können. Nur wird ihre Vertretung eine der Wissenschaft würdige, eine durchaus freie sein müssen. Die theologische Fakultät an den Hochschulen wird in Zukunft mit Einem Wort in die philosophische übergehen, die freie wissenschaftliche Theologie wird in dieser als Religionsphilosophie und Religionsgeschichte behandelt, der philologischen Erklärung klassischer Schriften wird die der biblischen zur Seite gesetzt werden müssen; die positive Theologie dagegen wird von den Universitäten an eigene Anstalten übergehen müssen, deren Leitung den einzelnen Kirchen zu überlassen sein wird. Die Trennung der freien Wissenschaft und der Theologie ist nur eine von den Consequenzen, die sich aus der Trennung von Staat und Kirche im Laufe der Zeit nothwendig entwickeln müssen.

Ob dieser Erfolg der Wissenschaft und der Kirche zum Schaden gereichen wird? Wir zweifeln. Steht es doch gegenwärtig so, dass sich beide auf jedem Schritt queer in den Weg kommen, und dass über ihrem Hader die Gemüther mehr als billig von dem Gemeinsamen abgelenkt werden, was Allen und der Gesammtheit Noth thäte. Versuche man es denn, zu scheiden, was sich nicht zusammen vertragen will! Vielleicht dass sich dann Mancher von denen, welche die freie Wissenschaft bisher im Namen der Kirche verfolgt haben, von ihrer Unentbehrlichkeit für die protestantische Kirche überzeugen wird.

Digitized by Google

I.

Die Synthese des Determinismus und der Freiheit in der reformirten Dogmatik.

Zur Vertheidigung gegen Ebrard

von

Professor Dr. Schweizer.

1. Die Persönlichkeiten.

Unter dem Titel: *Vindicias theologiae Reformatae a laude determinismi immunis pro loco in senatu academico rite obtinendo scripsit* Joannes Henricus Augustus Ebrard *Dr. phil. et theol., prof. theol. p. ord. Erlangae 1848,* — ist ein Angriff auf meine reformirte Dogmatik versucht worden, welcher die bisher so ehrenwerth von verschiedenen Theologen geführten Verhandlungen unterbrechen muss, und durch gehässige Zulagen mein Werk so wie die Person des Verfassers auf eine Weise zu discreditiren bemüht ist, dass wir den „alten theologischen Adam", welchen de Wette in meinem Gegner als Critiker gezeichnet hat [1]), nun auch in der dogmatischen Polemik vor uns sehen.

Bin ich durch einen solchen Anfall genöthigt, mein Werk und dessen Verfasser zu vertheidigen, — denn Persönlichkeiten, die mit der angegriffenen Arbeit nichts zu schaffen haben, will ich so kurz

1) de Wette kurze Erklärung des Evang. Johannes. Dritte Ausgabe. Leipzig 1846. S. 232: »Der Leichtsinn und Selbstbetrug, mit welchem man durch Combinationen und Hypothesen das Ungewisse feststellen will, schadet der Lauterkeit des Glaubens. — Dieser alte theologische Adam erhebt wieder keck sein Haupt, besonders in der Kritik der evangelischen Geschichte von Ebrard's. —

Digitized by Google

wie möglich beseitigen, — so möge es dazu dienen, ein Interesse der Wissenschaft zu fördern, und den Determinismus, welcher in Frage gestellt ist, noch bestimmter zu untersuchen.

Ohne mich um die aus dem Zusammenhang gerissenen, von Ebrard (S. 4 f.) angeführten Stellen aus einer 1839 im Grossen Rath zu Zürich gehaltenen Rede zu kümmern, zumal ich dieselbe vollkommen vertrete und auch jetzt nicht anders zu sprechen wüsste; ohne von einer scharfen Zeichnung theologischen Geschäftemachens, die Ebrard einem Aufsätzchen aus der „Kirche der Gegenwart" entnimmt [1]) und glücklich ins Lateinische übersetzt, etwas zurückzunehmen; ohne die, in akademischer Schrift, welche die Würdigkeit zur Aufnahme in den Senat darstellen soll, befremdende, unwahre Schwätzerei, betreffend einen Vorgang im Zürchnerischen Kirchenrath, mehr als in der Note [2]) zu berücksichtigen: lege ich die ersten

---

1) Ebrard redet sehr vornehm und verächtlich von diesen »*obscuriusculis quibusdam annalibus pseudo-theologicis, a nonnullis Bauri asseclis editis.*« Die Zeitschrift ist nemlich als Gegnerin von Ebrards „Kirche der Zukunft" gleichzeitig, am gleichen Orte und vermuthlich auch gleich verbreitet mit dieser erschienen, so dass niemand weniger als Ebrard den Werth der „Kirche der Gegenwart" unbefangen richten kann. —

2) Ebrard erzählt, „dass im hiesigen Kirchenrath, als einige Pfarrer aufreizender Bettagspredigten beschuldigt und von der Regierung an die genannte Behörde überwiesen worden", „wenn er, (der damals hier war und leicht nachfragen konnte), nicht irre", ich der einzige gewesen, welcher auf Bestrafung der Beschuldigten angetragen. Die Sache ist vielmehr diese: Im Kirchenrathe sitzen 15, worunter 9 geistliche Männer. Mein Antrag wurde fast einstimmig angenommen, dass nemlich zwei Pfarrern eine Rüge ertheilt werde, wegen Mangels an Takt und an Berücksichtigung der damals grossen Aufregung der Gemüther; vier hingegen gänzlich freigesprochen, ja den Urhebern der Beschuldigung das Missfallen der Behörde erklärt werde. Statt also mit einem »*ni fallor*« dem akademischen Publikum in Erlangen verläumdende Schwätzereien ins Lateinische zu übersetzen, und mich der Accommodation an Wünsche und Ansichten derer zu beschuldigen, welche »*libertatis nomine tyrannidem venditabant*«: hätte mein bisheriger College in den Zeitungen lesen können, wie wenig die Regierung mit jenem Entscheid des Kirchenraths einverstanden war, und ihn dennoch

Digitized by Google

Seiten der Ebrard'schen Schrift zurück, da dieses Alles mit dem Determinismus oder Nichtdeterminismus der reformirten Dogmatik nichts zu schaffen hat. Es wird ja aus all diesem doch ganz Anderes erschlossen: „mir liege mehr die Wissenschaft als die Kirche am Herzen", und „ich sei ein Genosse derer, welche lieber bequeme und nachgiebige Menschen sind, als hingegen Märtyrer", und „ich hätte öffentlich Geringschätzung gegen die symbolisch kirchliche Lehre ausgesprochen".

Der erste Vorwurf mag auf sich beruhen, zumal er für Untersuchung des reformirten Determinismus nur ein Lob zu sein scheint; denn da wird schwerlich die Liebe zur Wissenschaft, gar leicht aber eine Liebe zur Kirche uns irre leiten. Oder dürfte es unerhört sein, dass die Liebe zur Kirche und ihren jetzigen Interessen den Forscher zum Wunsche bestimmen könnte, doch ja so wenig Determinismus in der orthodoxen Dogmatik zu finden als nur immer möglich, und dass ein so wünschendes Auge dann nicht geeignet wäre, den wirklichen Sachverhalt zu sehen?

Der zweite Vorwurf hingegen ist ein sehr schwerer, so schwer dass — — ich mich nach Entschuldigungen umsehen muss für den bisherigen Collegen, welcher ihn erhoben hat. Ich weiss, Ebrard hat fast nur mit denjenigen Hochkonservativen in Zürich [1]), die sich als meine politisch-kirchlichen Gegner betrachten, vertrautern Umgang gepflogen und die diesen Kreisen anhaftende Einseitigkeit um so weniger durchschauen können, als er selbst für den Dienst ihrer Sache berufen worden war, — wie ich ihm offen sagte, gänzlich wider meinen Rath. Gegen die Art nun wie Ebrard, kaum von Zürich abgereist, mich richtet, „ich sei lieber dem herrschenden System bequem als ein Märtyrer", verweise ich einfach auf meine immer gleiche, während erschütternder Wechsel des politisch-kirchlichen Systems in meinem Lande, beharrlich festgehaltene theologische Stellung, (eine politische öffentliche Stellung habe ich nie gesucht); so dass Leute, welchen Ebrards Angriff auf meine Dogma-

(ist das *tyrannis*?) gelten liess. Hat Ebrard die Predigten gelesen, oder sind sie zum voraus unstrafbar?

1) Ebrard nennt nicht *tyrannis*, dass diese, sobald sie regierten, die theologische Lehrfreiheit widergesetzlich aufhoben und die Resultate theologischer Wissenschaft von sich aus feststellen wollten.

Digitized by Google

tik und Person sehr schnell, ja Monate früher Freude gebracht hat, als er buchhändlerisch für mich zu haben war, sich oft über den „Eigensinn" ärgerten, mit welchem ich trotz einer Revolution meine theologische Ueberzeugung festhielt, und mich so „unbequem" gefunden haben, dass man systemsgemässe und bequemere Leute aus der Ferne hat berufen müssen. Das Märtyrerthum ist dermalen, wo jeder, der eine Parthei verletzt, von der andern desto mehr verherrlicht und sogar pekuniär entschädigt wird, selten weit her, hat doch so eben ein Kirchenmann, welcher in den Fall kommen möchte, es zu versuchen, ausdrücklich vorher bei einer kirchlichen Versammlung angefragt, ob man ihn auch unterstützen würde; und ist doch leider, wo der alte theologisch-kirchliche Adam irgend der Herrschaft sich bemächtigt, das Märtyrerthum fast nur gedenkbar von der Kirche her, nicht aber für sie [1]).

Genug indess zur Abwehr bloss persönlicher Unbill. Wenn Ebrard schon früher in seiner „Kirche der Zukunft" erinnert hat, es gebe zwei Wege, „entweder klug fragen, für welche Glaubensweise der Zeitgeist und die Majorität Vorliebe habe, und kapituliren; oder aber das Alte wider den Zeitgeist durchkämpfen, was freilich der einsamere Weg sei, aber der von Horaz so schön besungene": nun so soll sich ja in dieser unserer Polemik jetzt zeigen, wer einem schwachgläubigen Zeitgeist die alte Energie des frommen Determinismus biete; wer hingegen so „gefällig und bequem" sei, eine reformirte Rechtgläubigkeit nach jetzigen Wünschen zuzurüsten und mit dem in der Kirche verbreiteten Zeitgeist zu kapituliren. Aber was ist doch mit solchen Persönlichkeiten für die Wissenschaft ausgerichtet! Man sieht ja, wie leicht sie auf den Kopf ihres Urhebers zurück fallen können.

Nun geht aber die dritte Anklage, „dass ich die alte symbolische Lehre geringschätze", während ich sie ungemein viel höher stelle, als was moderne Kirchlichkeit lehrt, näher zum Ziel; ich soll — kurz zu sagen — „so ungeschickt als unzuverlässig, ja verdre-

1) Jetzt freilich kann es sich ändern. Was würde Ebrard sagen, wenn man ihm, der so manchen Aufsatz im Sinne der bisher von deutschen Regierungen protegirten Richtung geschrieben, Gefälligkeit für diese oder gar Ambition von Aemtern vorwerfen wollte?

Digitized by Google

hend und absichtlich entstellend die reformirte Dogmatik bearbeitet haben". Ebrard wirft recht eigentlich um sich mit Ausdrücken, welche diesen Sinn haben; nicht bloss einen Tadel nach dem andern, nein auch eine Verdächtigung nach der andern [1]). Ich meinerseits vermuthe sehr, mein Angreifer werde unsanft aus seinen Siegesträumen und seiner eiteln Sicherheit sich geweckt sehen, und finden, dass es so leicht denn doch nicht sei, meine Darstellung der reformirten Dogmatik umzuwerfen durch ein flüchtig, wenig orientirt, mit grosser Befangenheit und Animosität geschriebenes Büchlein, von dem ich zu des Schreibers Entschuldigung glauben möchte, es sei unter den Hemmungen der Uebersiedlung nach Erlangen, wo nicht auf der Reise gemacht worden.

Die Grundvorstellung, welche sich Ebrard von mir als Verfasser, somit von meiner Arbeit macht, ist offen herausgesagt diese: Ich hätte die vorher doch öffentlich mit Geringschätzung (!) behandelte alte Kirchenlehre zum Mittel gemacht, um meine Neigung zu unfrommem Pantheismus, (wenn schon nicht der gemeinsten Sorte), Determinismus und Sympathien für die „jung hegelische Umstürzung guter Sitte und Frömmigkeit" in jene Kirchenlehre hinein zu tragen und sie lobend zu verbreiten. — Diese Vorstellung zerfällt in sich selbst, oder wer wird etwas öffentlich schelten und es gleich nachher zum gelobten Träger seiner Lieblingsideen machen? Dass die Beschuldigung dahin gehe, wird sich im Verfolg zeigen. Ich kann endlich zur Sache kommen.

1) S. 1. wird die *perspicuitas et fides*, die *accurata definitionum relatio*, *distinctionum expositio* dem Werke fast abgesprochen; *placita veterum mirum in modum elegit, congessit, explicuit et in unam aliquam placentam confudit*; S. 6. ich hätte wohl mehr dem Pantheismus als der reformirten Lehre gedient; S. 12 Kunststücke bei Auslegung der Alten gehandhabt; S. 20 den reformirten Symbolen die reine reformirte Lehre abgesprochen, gleich leichtfertig was mir bei den Theologen unbequem war, weggeschoben, wofür unzählige Beispiele zeugen, S. 21, so dass es Ebrard aneckle, dergleichen noch mehr aufzuführen, S. 22, die Definition der Sünde verdreht, S. 25, den Alten Lehren angedichtet, ja die katholische Lehre vom *superadditum* eingeschwärzt, S. 27, die *permissio peccati* falsch ausgedeutet, S. 28, Falsches vorgespiegelt, S. 29, zur Verdrehung einer Lehre unerhörtes erdichtet — u. s. w. bis S. 36.

Digitized by Google

2. Der Determinismus der reformirten Dogmatik überhaupt.

Der Determinismus also wird der reformirten Dogmatik abgesprochen, oder doch auf ein unbedeutendes Accidens herabgesezt; er sei rein willkürlich oder betrüglich von mir dem System mit pantheistischer Färbung angedichtet und sodann an diesem gelobt worden. (S. 6 f.) — Aber was habe ich denn gelobt? Den Determinismus selbst? Nein, sondern zunächst die Folgerichtigkeit des Systems, welches von den anthropologischen Sätzen aus bis zu ihren letzten theologischen Voraussetzungen mit unwandelbarer Treue fortgeschritten ist, obwohl man das gemeine Bewusstsein schwer verletzen musste. Gerügt hingegen und öfter angemerkt habe ich, dass theoretisch die innere Vermittelung des Determinismus mit der empirischen Lebensführung und sittlichen Freiheit nicht befriedigend erreicht, darum die Anthropologie von der Theologie gedrückt und verkürzt worden sei; dass endlich nicht wenige Reformirte das gemeinsam von allen aufgestellte System selbst nicht überall mit voller Strenge ausgebaut, und etwa die äussersten Spitzen des Determinismus abgestumpft oder vermieden hätten, was namentlich bei den Deutschen vorkomme, ohne dass sie aber darum lutherisch oder arminianisch, d. h. indeterministisch lehren. — Dieses Urtheil zieht sich durch meine ganze Dogmatik hindurch, so dass nur ein allem Determinismus tief abgeneigter Recensent, schon durch das formale Lob des Determinismus gereizt, diejenige Unbefangenheit einbüssen konnte, welche zur richtigen Würdigung missbilligter Lehren so nothwendig ist. Den Determinismus selbst habe ich nur insofern gelobt, als er die sittlich freie Lebensführung bejahe, obwohl man die innere Vermittelung dieser Synthese nicht befriedigend hervorarbeitete und darum hier ein heiliges Glaubensmysterium verehrte. Wenn mir also vorgeworfen wird, ich lehre, *non in libero proari arbitrio positum fuisse, utrum labi vellet an nollet:* so ist diess die alte Missdeutung, welche den Reformirten von Seite ihrer Gegner immer geboten worden ist.

Ich fürchte, wer ehedem zwar die reformirte Prädestinationslehre gebilligt, später aber derselben entsagt, sie für schriftwidrig

Digitized by Google

erklärt und die lutherische angenommen hat [1]), dabei aber für rühmlicher hält, seine Kirche als die Wissenschaft zu lieben: dürfte nicht besonders geeignet sein zur richtigen Auffassung der reformirten Dogmatik und sollte lieber zu vorsichtig, als zu hochfahrend seinen Weg wandeln.

Statt dessen überlässt sich Ebrard S. 7 dem Aerger über mich, sofern ich höchlich lobe, in der reformirten Lehre „den Willen des Menschen durch unabänderliche Rathschlüsse Gottes determinirt" zu finden [2]), und ruft unwillig aus: „wer sieht nicht, dass ein solches Lob jenen Theologen zum höchsten Tadel gereicht bei allen, *qui perniciosam perversamque istius doctrinae indolem perspexerunt*"? So schmäht ein modern kirchliches Interesse das heilige Mysterium der sonst so gerühmten ältern Kirchenlehre, und Ebrard übersieht ganz, dass sein gerühmter Cocejus und Andere, welche hier das lehrhafte Eintreten scheuen, die Synthese von Determinirtsein und Freisein „als ein hoch heiliges Mysterium, (wie die Trinität) gläubig zu verehren" fordern. Oder soll die Beistimmung des Herrn Thiersch in Marburg, kann das Bedenken Schneckenburgers wider die theologische Ableitung der Prädestination und die Bemerkung Baurs über den Unterschied dieser Lehre und des neuern Pantheismus entschuldigen, dass man, jeden Determinismus hassend, meine Nachweisung desselben im reformirten System so leicht hin für „ein dialectisches Spiel oder Fälschung" ausgibt [3])?

Mit dieser Indignation gegen allen Determinismus erfüllt, geht

---

1) Ebrard das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte II. S. 797.

2) Hoornbeeck Controv. pag. 475: *Providentiae divinae vis influit in voluntatem, eam ad actum suum excitando et determinando.*

3) Ebrard S. 36. *Utrum magis pro ingenii lusu an pro argutia quadam rabulis haud insolita habendum sit, equidem dijudicare non audeo.* Aehnliche Worte, die ich zur Bezeichnung verkehrter theologischer Richtungen gebraucht, Worte, die Ebrard auf sich zu beziehen und von denen er so piquirt scheint, dass er seither öfter auf sie angespielt hat, gibt er glücklich übersetzt meiner Person zurück. Alsdann versichert er, dass er das Buch des bisherigen Collegen nie angegriffen hätte, wenn die Pietät gegen die Kirche ihn nicht verpflichtete.

Digitized by Google

man nicht ungestraft an die Erforschung des reformirten Systems, zumal wenn man dennoch ihm anhangen will. Ebrard macht sich aber seine Arbeit noch misslicher, indem er S. 9. die Lehre der Bibel und zwar als durchaus antideterministische an die Spitze seiner Untersuchungen stellt, nicht etwa was den alten Reformirten, sondern was ihm selbst und seinem Freunde Thiersch Schriftlehre ist. In dieser sei die absolute Prädestination ausgeschlossen, „Gott habe die Welt schaffend seinem Wesen, — die vernünftigen Creaturen schaffend seinem Willen Schranken gesetzt; denn er habe es dem eigenen freien Willen der Menschen überlassen, ob sie in Uebereinstimmung mit dem Gesetz bestehen, oder von freien Stücken zur Selbstliebe abfallen wollten. Wollend und ungezwungen habe Gott dem Geschöpf diese Freiheit eingeräumt, aber nicht gewollt, dass Adam falle, sondern dass er stehen oder fallen könne. In Folge seines Falls liege es zwar in Niemands freiem Willen mehr, ob er durch Sünde verunreinigt oder rein geboren werden wolle, dennoch aber hange es vom freien Willen ab, wie viele und welche wirkliche Sünden einer begehen wolle; keineswegs folge aus der Erbsünde und dem angeborenen geistigen Tod, dass einer in den erworbenen geistigen Tod oder in die Knechtschaft herrschender Laster fallen müsse, die bürgerliche Gerechtigkeit sei erreichbar; durch die Wiedergeburt werde der Wille selbst so hergestellt, dass es beim Menschen stehe, ob er beharren oder wieder aus der Gnade fallen wolle". — Ich habe mich gehütet, mir eine Schriftlehre zu entwerfen und damit dann die alte Dogmatik zu erforschen; Ebrard stellt frischweg sich die Schriftlehre als Compass fest. Ob, was er sagt, wirklich Schriftlehre sei, darüber wollen wir nicht streiten, denn es handelt sich nicht um Verbesserung, sondern um Erforschung des reformirten Lehrsystems; genug, dass diese Thiersch-Ebrardische Schriftlehre fast nur die katholische, sehr bedingt die lutherische, beinahe in nichts die alt reformirte Idee von der Schriftlehre ist.

Dass Gott in die Welt nicht aufgehe und sich in ihr nicht verliere, o ja, das ist auch reformirte Schriftlehre; dass er aber seinem Wesen und seinem Willen Schranken gesetzt, dass er abwartend nur voraussehe, wie es dem Menschen belieben würde, den Weltverlauf zu bestimmen [1]): das ist wohl Ebrardische, aber nicht

1) Buhmann: »da das Eintreten oder Nichteintreten der Sünde ei-

alt-reformirte Schriftlehre; dass der natürliche Mensch die bürgerliche Gerechtigkeit erlangen könne, o ja, aber dass er den auch selbst verdienten und erworbenen geistigen Tod aus sich vermeiden könne: das, im wahren Sinn dieses Worts verstanden, ist so wenig reformirte Schriftlehre, als dass der Wiedergeborne nun je nach seinem Willen beharren oder wieder abfallen könne. —

Diese unreformirte Schriftlehre [1]) wird nun S. 10 als Schlüssel zur Auffassung der reformirten Dogmatik benutzt, und zwar etwas voreilig sofort für specielle Fragen. Ich denke, da mir Fälschung der reformirten Lehre vorgeworfen ist, vor allem untersuchen zu sollen, was denn eigentlich Determinismus überhaupt sei; denn mein Gegner sagt zwar S. 9: *primum, quid sub voce determinismi intelligendum sit, statuendum;* aber statt diess wirklich zu untersuchen, stellt er nur seine indeterministische Bibellehre auf und geht gleich an spezielle Dogmen. Natürlich ist ihm diese Bibellehre frei von allem Determinismus, sodann aber die reformirte Kirche und ihre Interessen auch eine grosse Autorität, und so eilt er ohne den ärgerlichen Begriff Determinismus irgend näher eines Blickes zu würdigen, gleich zu der wunderlichen Operation, die am leichtesten zu dem, doch wohl gar sehr gewünschten, Ziele führen soll, nämlich nur in einem einzigen Dogma ein deterministisches Accidens einzugestehen, und dasselbe, wie ein kleines wildes Schösslein am veredelten Baume, mit sanfter Hand auszubrechen. Als ob man im Determinismus nur ein fatales *donum superadditum* beseitigen und alsdann *in puris naturalibus* das reformirte System übrig behalten könnte.

---

nen ganz andern Weltgang bringe, so werde doch Gott einen so hochwichtigen Umstand nicht blos dem Belieben der Kreatur überlassen haben«.

1) Was hätten die Alten zu dieser Schriftlehre gesagt, etwa gar Naudaeus *la souveraine perfection de dieu — et la parfaite intégrité de l'écriture prise au sens des anciens reformez* — contre Ms. Bayle. Amst. 1708, wo es heisst: »Gott sei so absolut, dass er Alles rein zur Kundgebung seiner Herrlichkeit thue; wie. das sei seine Sache. Gott könne in frommem Sinn sogar Urheber des Bösen genannt werden«. Freilich Herr La Placette schrieb dann wider ihn und wider Spinoza für die Freiheit, aber weder in Luthers, noch Zwinglis, noch Calvins Sinn.

Digitized by Google

Hätte Ebrard wenigstens das Buch des ihm sonst genehmen Romang berücksichtigt, unstreitig das Beste, was in neuerer Zeit über den Determinismus geschrieben worden ist: so müsste er doch gesehen haben, wie wenig diese Ansicht mit Zerstörung der Moral und Pietät, oder gar mit libertinistisch-„junghegel'schen Frivolitäten" gemein hat; oder wer hat in Ebrards Fehden wider die in der „Kirche der Gegenwart" sprechenden, so viel ich weiss sehr achtbaren, allerdings von Hegel angeregten, Männer, als wider „Junghegelinge" eifriger mitgefochten als eben Romang, der Determinist? Ich freilich habe die „Kirche der Gegenwart" als ein bei uns sehr nöthiges Gegengewicht zu Ebrards „Kirche der Zukunft" willkomm geheissen und sogar ein Aufsätzchen, das mit Hegel nichts zu thun hat, dort niedergelegt; soll darum nun mein Lob des Determinismus mit „junghegelscher Frivolität" zusammenhangen?

Indess, auch was reformirter Determinismus sei, möchte ich weder neuerer Literatur entnehmen, noch selbst construiren; es könnte mir sonst gehen wie Ebrard mit seiner Bibellehre, dass ein fremdartiges Ding als Schlüssel die reformirte Dogmatik nur verschliessen statt öffnen würde. Darum ist in meiner Dogmatik der Determinismus aus den alten Reformirten selbst hergenommen worden; auch ist im Nachwort zur Dogmatik [1], das Ebrard citirt, folglich hat lesen können, wiederum eine alte Definition des Determinismus aufgeführt worden, und zwar absichtlich nicht etwa die eines Supralapsariers, sondern nur die des Verfassers der *Formula Consensus*. Sie lautet: Heidegger Medulla theol. V. 2 f. „Decret heisse der ewige, unabänderliche, nicht durch Vorhersehen bedingte, absolut freie Willensentschluss Gottes über alle in der Zeit zu schaffenden, zu erhaltenden und zu regierenden Dinge mit allen ihren Ursachen, Verrichtungen, Umständen und der Art und Weise, wie sie geschehen und bestehen sollen zum Erweis der göttlichen Herrlichkeit. 8. Nichts geschehe in der Zeit als nur gemäss jenem Rathschluss, auch nicht einmal das Böse". — Angesichts dieser Definition, welche jeder reformirte Dogmatiker gibt oder billigt, wirft

1) Abgedruckt in den theol. Jahrbüchern 1848. I. Es scheint, Ebrard sah dieses Nachwort erst beim Ende seiner Arbeit; immerhin, er liess sie dennoch veröffentlichen.

Digitized by Google

Ebrard die Beschuldigung in die Welt hinaus, ich hätte den Determinismus durch künstliche Verdrehung der alten Lehren ins System eingeschwärzt. Ich denke, wir müssten die Lehrstücke *de providentia efficaci*, *de decretis dei*, *de praedestinatione* nachschlagen, statt sie zu ignoriren. — Nicht einmal das Wort Determinismus habe ich aus mir eingeschoben. Z. B. Van den Honert theol. naturalis et revelata Amst. 1715, zwar kartesianisch gefördert, aber streng orthodox und ein Beispiel, wie spät noch wir Zwingli's Ideen wieder finden, sagt völlig wie so viele Andere in meiner Dogmatik: I. §. 2. *Essentia animae est continua cogitandi activitas, intellectu ac voluntate praedita; quae tamen est finita et determinata. Et ideo pendet ab alio, qui illam determinavit.* §. 6. *Oportet, ut causa, ex qua anima humana dependet, habeat voluntatem infinitam* (also nicht die Selbstbeschränkung der Ebrardischen Bibellehre!) §. 180. *Actio voluntatis omnino dependet a deo, quia si voluntas quodammodo aut partim esset independens, deus deberet dependere a voluntate hominis.* Dann die üble Qualificirung der Ebrardischen Ansicht, §. 201. *Ex sententia adversariorum deducitur haec consequentia, quod voluntas, si non tota, saltem ex parte non dependeat a Deo. Cujus rei insulsitas demonstratur hoc argumento: quod deus deberet dependere ab ea parte voluntatis humanae, quae ab illo non dependet.* §. 204. *Respectu dei nihil est fortuitum aut contingens, sed omnia sunt aut necessaria aut nunquam futura.* — Auch der praktische Bullinger sagt in seinem handschriftlich vorhandenen Traktat *de providentia*, wie die Weissagungen, so müssten die ewigen Rathschlüsse Gottes unausweichlich erfüllt werden, *quamvis in providentia sit major vis quam in praedictionibus; hae enim non agunt in creaturas, ut dei providentia operatur. Sed non tollit humanam electionem et contingentiam, quia res aestimandae sunt ex natura causarum secundarum. Res a deo ab aeterno sunt definitae.*

Also die ganze oder halbe Beugung des Determinismus, das Sichbeschränkthaben des göttlichen Wesens und Willens, zum Behuf, ausser sich Welt und menschlichen Willen undeterminirt und in seinen Actionen independent walten zu lassen ganz oder theilweise, — das ist den Reformirten eine thörichte und gegnerische Lehre,

Digitized by Google

welche auch von den übrigen Dogmatikern, wie sich zeigen wird, auch von Voëtius und Maresius, die Ebrard so unglücklich ist für sich zu citiren und zu loben, „als die Lehre der Arminianer und Lutheraner und Jesuiten" bekämpft würde. — Joh. Marckii Compd. th. Amst. 1722. S. 121. *Decreta sunt aeterna, liberrima, absoluta et immutabilia dei statuta de rebus omnibus et in tempore futuris.* 124. *(Est) rerum et eventuum omnium ab uno independente deo dependentia. Est immutabilis decretorum omnium efficacia, nec evertitur, uti volunt Pelagiani, Jesuitae, Sociniani, Arminiani — in liberi arbitrii gratiam.*

Das nun ist der Determinismus im reformirten System; wenn man so artig von Täuscherei und Verdrehung reden will, nun so urtheile, wer irgend Stimme hat, auf welche Seite dieser Vorwurf falle; ich meinerseits erkläre mir Ebrards Verfahren lieber als Befangenheit und Unorientirtheit. Er hält mir nämlich entgegen die in meiner Dogmatik selbst stehenden Beschreibungen der menschlichen Freiheit. O ja, dass der Mensch ungezwungen, *sponte ac libere* handele, auf Ueberlegung und Entschluss hin und verantwortlich: das lehren alle christlichen Theologen, ob sie den Determinismus hinzu nehmen oder nicht. Was sollen denn dergleichen mit rhetorischem Pathos S. 11 mir entgegen geführte anthropologische Citate, meist aus meinem eigenen Buche genommen? Die Reformirten lehren eben beides und halten die Synthese von *necessitas decreti* und *voluntas libera* fest. Es ist nicht meine Schuld, wenn Ebrard bei seiner Bibellehre diese Ansicht unsrer Alten unhaltbar findet, und sich immer in dem nichts beweisenden Beweise herumdreht, dass die Freiheit gelehrt worden sei, folglich der Determinismus nicht auch gelehrt worden sein könne. Dass er gelehrt worden ist, das liegt eben vor, und wir wollen, noch ehe in die Specialpunkte füglich kann eingegangen werden, ihn noch in einer allgemeinen Hinsicht aufzeigen.

3. Der Determinismus selbst beim Sündigen und seine Wurzel in der Gottesidee.

Auch dieses allgemeinere Gebiet unserer Untersuchung hat Ebrard übergangen. Freilich stand es bei ihm, was er aus meiner Dogmatik zum Angriff auswählen wolle, aber schreibt er einmal,

Digitized by Google

Vindicias theologiae reformatae a laude determinismi immunis, und will er doch schwerlich sophistisch nur vom Lob, sondern vom Determinismus selbst die kirchliche Lehre frei sprechen: so hätte er das alte wichtige Kapitel *de providentia dei circa malum* [1]) und *de praedestinatione reproborum* weit eher aufnehmen sollen, als meine Grossrathsrede, kirchenräthliches Handeln und Aufsätzchen aus der Kirche der Gegenwart.

Schon haben wir Heidegger gehört: *Nihil in tempore fit nisi secundum decretum dei, ac ne malum quidem.* Ebenso sagt Marck. pg. 125.: *Extenduntur haec dei statuta ad omnia, quae fiunt in tempore, necessaria et libera et contingentia,* 127. *tum ad bona tum ad mala tam poenae quam culpae, ubi constat in certa futuritione et dicitur permissio.* Es scheint also, der reformirte Determinismus weicht auch nicht vor der Sünde zurück; da ich aber in der Dogmatik solcher Belegstellen viele aufgeführt habe, und dennoch Ebrard mir vorwirft, das alles sei meine Erfindung: so muss ich doch mit noch einigen dienen. Es versteht sich, dass hier dieselbe Synthese sich vorfindet, Determinismus und Freiheit, d. h. theils *necessitas decreti*, welche auch der göttlichen *permissio* anhafte, theils die Ableitung der Schuld aus der menschlichen Freiheit. Ebrard kennt oder sieht nur die letztere, anthropologische Seite, und meint darum die andere künstlich von mir „simulirt", „ich hätte nur mittelst mehrerer Kunststücke der anthropologisch und accidentiell entstandenen Prädestination die Wurzel in der Theologie angedichtet", S. 16, was allerdings mit der Frage zusammenhängt, ob es auch fürs Böse, wenn schon in anderer Form, Determination gebe oder nicht.

„Das erste Kunststück sei dieses, dass ich für die theologische Ableitung des Determinismus ausschliesslich nur Zwingli anzuführen wisse und die Lehre doch als die reformirte ausbiete". — Hören wir unsern in so später Zeit noch wie Zwingli lehrenden Honert II. §. 630. *Deus in nulla actione potest haberi causa peccati, nisi in qua possit demonstrari, ipsum peccasse, i. e. aliquid fuisse operatum contra aliquam legem ipsum obligantem;* — §. 631. *ita ut actiones hominis, in quibus peccatum est ab*

1) Vrgl. M. Dogm. I. S. 71 Heideggers Wort, S. 68. Beza.

Digitized by Google

homine, dependeant a Deo, nec tamen deus dici possit causa peccati. (Fast wörtlich wie Zwingli in meiner Dogmatik §. 12.) §. 632. *quis enim legem, quae deum obligat, ne id faciat, potest indicare? Ita ut actiones hominis, quae in legem dei (homini latam) incurrunt, respectu dei, quem lex non cogit, non sint, respectu vero hominis, quem lex cogit, revera sint peccata.* Woher kämen die vielen solchen Bemühungen, eine Schuldursächlichkeit Gottes doch ja zu beseitigen, in die reformirte Dogmatik hinein, wenn nicht eben auch für die Sünde jene *necessitas decreti* gelehrt, geglaubt und vorausgesetzt wäre? Und so holt sich doch in der Lehre, dass die Sünde für den obersten Weltzweck, Kundgebung der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade, nöthig sei, der, praktisch wie immer entstandene, Prädestinationsglaube, seine oberste Begründung in der Gottesidee.

Zwingli's kräftiges Vorschreiten in dieser Richtung, für welche ich eben Honert anführte, von Thiersch aber mit Recht auch Beza offen zugestanden wird, habe ich geltend gemacht, und das nun ist mein „erstes Kunststück". Wohlan, sehen wir, was Ebrard ein Kunststück nennt!

„Damit ich die absolute Prädestination aus der Theologie ableite [1]), während sie sich nur anthropologisch ergeben habe, hätte ich Zwingli geltend gemacht, dessen Theologie, wie schon lange fest stehe (bei Ebrard nämlich), fast keinen Einfluss auf die folgenden *(sequentes)* Theologen gehabt habe. Aber gesetzt, Zwingli's Theologie hätte in jener Zeit, wo Bullinger und die Zürcher sowohl Luthers als Calvins Ansehen folgten, mehr gegolten als sie wirklich galt, was beweist diess für Schweizers Ansicht [2])"? — Freilich, was beweist Zwingli für reformirte Theologie! und doch ist Honert, Beza, Calvin und alle die, welche ebenfalls aus Gottes absolutem, übergesetzlichem Wesen ableiten, dass er, was uns

1) Wiefern ich dieses gethan, beleuchtet mein Nachwort.

2) Bekanntlich waren sie vielmehr von *Zwinglii observantia* so gehalten, dass sie dogmatisch nicht ohne hartes Sträuben Calvin, Luthern aber gar nicht beifielen. Die Thatsache so umdrehen kann nur, wer vom Interesse befangen, eine auf Luther — Melanchthon und Calvin gebaute Union zu belieben, diese in die frühern Zeiten zurückwünscht und dann findet.

Digitized by Google

Sünde sei, durch uns thun könne, ohne zu sündigen, nicht auch Zwingli. Immerhin, Zwingli muss hier beseitigt werden, da er Ebrards Ansichten gar zu sehr genirt. „Ich habe, fährt er fort, schon in dem Buche über das Abendmahl bewiesen (!), dass jene *famosa Zwinglii effata, quae determinismum redolent*, sich bloss in seinem Traktat *de providentia* finden, welchen er eilfertig geschrieben zu haben scheint. Aus diesem Büchlein kann man alles mögliche herauslocken (*elicere*, also sogar was Ebrard trotz seiner Abgenütztheit Famoses darin finden muss, das lockt unser einer nur heraus); er vermische da beharrlich drei Fragen, so dass, was er sagt, für die eine wahr ist, für die andere falsch. Dadurch beweise er, dass er vorher nie auf ihre Erforschung seine genauere Aufmerksamkeit hingerichtet. Er sei also in jenem Schriftchen mehr einem Anfänger als einem Häretiker ähnlich". — Wie billig kommt Zwingli besser weg als unser einer, der ja eher einem Häretiker als einem Anfänger ähnlich sein soll. Aber welch' willkürliche Argumentation! Kann ich nicht, da in andern Schriften Zwingli allerdings vielfach an diese Ideen anstreift, ebenso gut glauben, dass hier erst, ob immerhin in paradoxer und rücksichtsloser Weise, die auch für Calvin zu paradox war, der ganze Hintergrund seiner Weltanschauung hervortrete? oder ist denn Anderes in seiner Lehre damit nicht im Einklang? Uebrigens ist der höchst interessante Traktat, den Möhler und Ebrard so herabwürdigen, mehr als diese sehen, auf Augustin und bisweilen wörtlich zurückgegangen, wie ja überhaupt der edlere Pantheismus in der Kirche zu allen Zeiten höchst ehrenwerthe Vertreter gefunden, so erschrecklich immer unsre modernen Kirchlichen über ihn zürnen.

Soll Zwingli's Traktat, wie Ebrard (Abendmahl II. S. 80) meint, darum, weil er die weitere Ausarbeitung der in Marburg gehaltenen Predigt sei, für Dogmatisches unwichtig sein: so meine ich, man müsse gerade umgekehrt schliessen. Auch verhält es sich nicht so, der Traktat ist nicht Ausarbeitung der *de providentia* gehaltenen Predigt, sondern dem Landgrafen statt der Predigt geschickt worden. Also diese Lehre beschäftigte ihn so, dass er über sie predigte und den Traktat geschrieben hatte, als der Landgraf um die Predigt bat. — „Endlich sei der Umstand von grossem Gewicht, dass in jener grossen Reihe von Schriften, durch welche Zwingli als Reformator,

Digitized by Google

nicht als Theolog gewirkt hat, des Determinismus keine Erwähnung geschehe". — Also in den praktisch reformatorischen Schriften hätte er über den Determinismus speculiren sollen! Uebrigens fehlt es in den umfassendern Lehrschriften gar nicht an solchen Gedanken, und ich habe selbst schon deren beigebracht [1]). Ich also soll im Geltendmachen Zwingli's gekünstelt, Ebrard aber im Wegschieben des Zwinglischen Determinismus aus der reformirten Dogmatik kein Kunststück geliefert haben. Nein, kein Kunststück! —

„Ein zweites, vollends künstliches Mittel (für Erhebung des Determinismus also) bereite ich mir aus einer Vermengung zweier Methoden, die in der alten Dogmatik neben einander waren, der historischen und der philosophischen". — Nun darüber ist im „Nachwort" ein Aufschluss gegeben, auf welchen man erst antworten sollte, ehe man es in das Licht Ebrardischer Beleuchtung stellt. Ich sage hier nur kurz, dass in der Dogmatik die Verschiedenheit beider Methoden, der föderalen und der scholastischen angelegentlich dargestellt, im Buche selbst aber in der That nur die scholastische Eintheilungsweise *(theologia naturalis et revelata)* zum Grunde gelegt, die föderale aber blos in den Ueberschriften, zur Hindeutung auf sie, beigefügt, sie selbst aber an besondern Orten erläutert worden ist. So habe ich die zuerst gesuchte Combination beider Methoden gar nicht wirklich ausgeführt, wie ich es zu können geglaubt hatte, und zu diesem Vorwurf kann in meinem wirklich eingeschlagenen Verfahren keine Veranlassung sein. Da diese Sache jedenfalls mit dem Determinismus oder gar mit seiner entweder theologischen oder anthropologischen Heimat nichts zu thun hat, so wenig als die Rede im grossen Rath oder Kirchenrath oder das Aufsätzchen im „überaus obscuren" Journal: so gehe ich weiter.

„Ein drittes (S. 20) Staunen erregendes Kunststück hätte ich unternommen für den Determinismus. Da nämlich die Symbole der reformirten Kirche mir in dieser Hinsicht ganz feindlich (!) gegen-

---

1) Es ist sehr erwünscht, dass der durch seine Antitrinitarier rühmlich bekannte Trechsel eben Zwingli's Pantheismus näher untersucht. Ob er wohl jenen Traktat, das interessanteste was wir von Zwingli haben, auch so herabsetzen und den übrigen Schriften so widersprechend finden wird?

Digitized by Google

über ständen, so hätte ich sie beseitigt und behauptet, dass die reine reformirte Lehre in ihnen nicht enthalten sei". — Erstaunlich, ohne Zweifel, dass man sich und Andern dergleichen weismacht und einem akademischen Publikum aufzutischen wagt. Was dieser „Verdrehung [1])" zum Grunde liegt, versteht sich theils von selbst, theils hat es wieder mit dem Determinismus nicht mehr zu schaffen als die Rede im Grossen Rath, Kirchenrath und das Aufsätzchen im „überobscuren" Journal. Für die Determinismusfrage lasse ich die Symbole mir gar nicht wegnehmen und habe sie auch vielfach benutzt; ich besorge eher, mein Gegner werde für seine Lehre ziemlich schief um die Dordrechter Canones und Decrete, um die Consensusformel, Belgische, Gallische Confession u. A. herumsegeln müssen. Wie sollte ich aber auch daran gedacht haben, den Symbolen der reformirten Kirche die reine reformirte Lehre abzusprechen; etwa gar wie Ebrard den Einfluss Zwingli's für Darstellung des reformirten Lehrsystems oder doch seinen Traktat *de providentia* als nicht völlig ketzerisch aber ganz schülerhaft sich vom Leibe schafft! Es ist ja wunderlich, wie er mir immer vorwirft, was er selbst thut, und wofür ich ihm gerne ein Privilegium lassen will. Man schlage doch ja selbst nach in meiner Dogmatik I. S. 84. 119, und baue nicht auf Ebrards Berichten. Was ich sagen musste, ist folgendes: Das dogmatische Lehrsystem ist nicht überall in genauer und schulmässig scharfer, auch nicht in nach allen Seiten hin gleich ausgeführter Darstellung in den Symbolen gegeben; auch sind die vielen und meist localen Symbole nie in der Weise angesehen worden, wie die lutherischen Symbole in der lutherischen Kirche; endlich kann man sie nicht würdigen, ohne ihre geschichtlichen Veranlassungen mit in Anschlag zu bringen, da sie bisweilen aus Friedensrücksichten und den betriebenen Unionsversuchen zu Gefallen das charakteristisch Reformirte minder hervorstellten. Sie sind von den Dogmatikern niemals oder nur zufällig citirt worden, folglich kann auch meine Darstellung des Lehrsystems nicht wesentlich und vorzugsweise aus Citaten der Symbole, sondern aus Stellen der orthodoxen Dogmatiker

1) Das ist von Ebrard entlehnter Styl. Da der Herausforderer die Waffen gewählt hat, so muss ich mich zur Vertheidigung etwa seiner Waffen bedienen.

Digitized by Google

gebildet werden. — So wird jeder nicht zum Missdeuten schon entschlossene Leser meine Aeusserungen zusammen fassen. Die schulmässige Schärfe, vollständige Ausführung, nicht die Reinheit oder Rechtgläubigkeit der Lehre hatte ich zu besprechen, wo das Verhältniss der orthodoxen Dogmatiker und der ohne Zweifel auch orthodoxen Symbole als der beiden möglichen Quellen meiner zu sammelnden Sätze zu bestimmen war. Die Anschuldigung ist somit nichts als eine unwahre „Entstellung [1])".

Weiter: „Mit gleicher Leichtfertigkeit hätte ich was mir in den Lehrbüchern der Theologen unbequem gewesen zu beseitigen mich erdreistet oder mir zurechtgelegt, wofür unzählige Beispiele zeugen, von denen er wenigstens drei darstellen wolle". — Nun wir wollen diese drei Beispiele ansehen, ob sie als Beweise so greller Anklagen nicht etwa auch wieder als falsche Zeugen erfunden werden. Jedenfalls haben diese drei Kleinigkeiten mit dem Determinismus so wenig zu thun, als die im Grossen Rath und Kirchenrath und „erzobscuren" Journal gethanen Aeusserungen [2]).

Der erste und zweite Zeuge S. 20 f. sagen, „ich hätte unter den Satz, dass die *theologia naturalis* eine unerlässliche Bedingung und Weg zur *theologia revelata* sei, I. S. 185 als Belegstelle aufgeführt Zwingli's: *dei cognitio natura sua Christi cognitionem antecedit* und Calvins: *erat hic genuinus ordo, ut mundi fabrica nobis schola esset ad pietatem discendam.* Sehr wahr; aber was liegt darin so arges vor? „Ich hätte die Fortsetzungen beider Stellen zurückbehalten, welche deutlich zeigen, dass vom Erkennen der Sünde als Bedingung für die sich offenbarende Gnade, die Rede sei". O ja hier, bei der natürlichen Religion, welche durch die Schöpfung und Regierung der Welt geweckt wird, habe ich den Anfang der Citate abgedruckt unter dem Lehrsatz: „Ganz überhaupt betrachtet ist die *religio naturalis* unerlässlicher Weg zur *revelata*". Dass durch die natürliche Religion in ihrem Moralstadium Gottes Gesetz und unsere Erkenntniss der Sünde speciell mit erzielt

1) Wieder ein Wort aus Ebrards Styl entlehnt.

2) Man gestatte mir diese wie im Epos sich oft wiederholende Phrase; der Gegenstand ist darnach, in einer die Würde des akademischen Senators beurkundenden akademischen Schrift sehr rar.

Digitized by Google

werde, ist ein neuer Grund für ihr unerlässliches „Vorangehen", war aber von mir an einem andern Orte zu behandeln, z. B. §. 63, auch ist Calvins Stelle schon vorher S. 172 vollständiger gegeben, ebenso S. 176 und der Gedanke, den Ebrard bei Zwingli hervorhebt, S. 178. Ich muss meinen Kritiker bitten, mein Buch als organisches Ganze, nicht als Lexicon zu vereinzeltem Aufschlagen anzusehen. Die beiden Citate finde ich völlig passend verwendet; noch passendere aus Zwingli und Calvin mag es geben, aber wo ihre Ansicht so über allen Zweifel früher schon klar gemacht ist, genügt ein so kurzes Wort, das an frühere erinnert.

Der dritte Zeuge verklagt ein Citat aus Alsted, „ich hätte aus den Worten: *deus est primum principium essendi, verbum dei principium cognoscendi res sacras* — den Satz abgeleitet, dass die Schrift nicht die einzige Quelle der vorhandenen Dogmen, sondern nur das Princip des Erkennens sei". Allerdings sehr wunderlich, aber es verhält sich anders, wenn wir nachsehen I. S. 210. Es ist dort der Satz aufgestellt: das christliche Leben und die in der Kirche vorhandene Lehre stamme auch mit aus der Tradition, somit sei die Schrift nicht ausschliesslich und nur als Quelle (des in der Kirche vorhandenen Lebens und Lehre), sondern zugleich als Norm und Erkenntnissprincip geltend gemacht worden für alles sonst woher stammende Kirchliche. Dass ich diesen Satz aus jenem Citat Alsteds folgere, ist unwahr; es stehen ganz andere Belege da, z. B. auch das andere Wort Alsted's: *scriptura est norma traditionum.* Die Ebrard hier anstössige Stelle fügte ich darum bei, weil anzudeuten war, dass ja Gott selbst, als Princip alles Lebens, Leben und Erkenntniss wecken könne nicht blos durch die Schrift; dass aber auch was auf solchen Ursprung sich berufen will, z. B. das innere Licht der Schwärmer oder die Aussagen des Gottesgesetzes in der Vernunft, nach reformirter Lehre, dem Kanon zur Beurtheilung sich unterwerfen soll. Ebrard traut mir lieber ein sinnloses Verfahren zu, als dass ich mit wohl überlegter Umsicht den Belegstellen, so bald der Satz sicher genug erwiesen ist, etwa auch die Bestimmung gebe, dem denkenden Leser nahe liegende Combinationen anzudeuten. — Und nun nach diesen drei Beispielen seines ganzen Anklageverfahrens ruft mein Gegner als hätte er etwas geleistet: *„taedet autem plura hujusmodi referre".* In der That, es eckelt

Digitized by Google

manchen an, falsche Zeugen zu hören, geschweige denn aufzustellen. — Wie viel nobler und wie ehrenwerth hat der leider inzwischen gestorbene Schneckenburger mit mir verhandelt, ob einzelne Belegstellen nicht unpassend oder irriger Weise angebracht seien, und wie gerne habe ich geantwortet. Ebrard weiss aber dergleichen besser; auf Irrthum, Versehen u. s. w. ist da nichts, alles sofort auf Entstellung und Fälschung anzusehen, freilich nur „weil die Pietät gegen die Kirche" es so abnöthigt und den schweren Entschluss, diesen bisherigen Collegen anzugreifen, ermöglicht.

Und doch wäre gerade hier der Ort, meine Arbeit, wie ich in der Vorrede schon sagte, vielfach zu berichtigen und zu verbessern, wenn Kritiker kommen, denen weniger die Denunciation als die Pietät für die Erkenntniss der Wahrheit am Herzen liegt. Wer zum erstenmal ein lange verlassenes Meer von Literatur durchschifft, wird manche Klippe nicht sehen, manche Insel nur von der Seite, an welcher sein Lauf ihn vorüber führt; gewiss auch in Gefahr sein, das was zusammen gehört, nicht immer bestimmt genug zusammen zu stellen, etwa auch das eine oder andere an einen Ort setzen, von dem es wegstrebt. (Ebrard wird uns ein Beispiel, wie gänzlich man auf dieser Fahrt verirren kann.) Nur gebe man Mängel oder Versehen dieser Art nicht für leichtfertige Entstellungen und absichtliche Täuschungen aus.

Der Determinismus war also sicher kein Nebenschösschen und leicht abzulösendes Accidens; er muss doch sehr tief in der Gottesidee wurzeln, wenn man ihn selbst fürs Böse festhielt [1]) und sein Zusammensein mit der Freiheit und Schuldursächlichkeit des Menschen lehrte scharf z. B. Marck pg. 128.: *Necessitatem hic quidem adesse peccandi in homine, quae etiam ex praescientia certa fluit, non tamen coactionem, dum homo spontanee, nullum attendens necessitatem, peccat. Uti vero decretum respectu mali, qua talis, est permissivum, tamen simul est effectivum respectu virium et actionis substratae, ac utrobique efficax omnino, ut peccatum in tempore certo sequatur.* Heidanus Corp. th. I. 374.: *Peccata quod attinet, non minor in illis libertas et decreti efficacia concurrere animadvertitur. In illis*

1) Dogm. I. S. 65 f. 69. 71.

Digitized by Google

libertas et necessitas mire conspirare — —. Si cui haec mira et comprehensu difficilia videntur, cogitet ille, mentem nostram esse finitam, dei autem potentiam, per quam omnia, quae sunt et esse possunt, ab aeterno non tantum praescivit, sed etiam voluit et praeordinavit, esse infinitam. — Mire hic paratragoediant Jesuitae, Remonstrantes et Lutherani.

Wer nun solche Lehren in Menge gesehen hat bei den Alten, und keinen Orthodoxen[1]), der sich ihnen widersetzt, sondern höchstens bescheidene Praktiker, die das alles lieber glauben als untersuchen: der wahrhaftig hat weder zum Scherz, noch aus Trügerei den Determinismus des Systemes hervorgehoben. Dass unmittelbar für Union jetzt arbeitende Theologen, wie Thiersch, solche Darstellungen des scharf reformirten Charakters nicht loben, ist zu begreifen, aber weit offener als Ebrard zeigt er den wirklichen Sachverhalt, wenn er [2]) Beza's Erklärung im Colloquium zu Montbeliard dahin zusammenfasst, dass er „den doppelten Rathschluss der Erwählung und Verwerfung auf den Dualismus der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zurückführe, und aus diesen beiden Eigenschaften, damit sie geoffenbart werden könnten, die Schöpfung fehlbarer Wesen, den Sündenfall u. s. w. als nothwendig herleite". Unionstendenzen sind mir sehr erwünscht, nur nicht als Vorwand zur Verdeckung der Wahrheit. Also Zwingli, Beza, Honert, Heidan, nebst allen in der Dogmatik citirten, lehren was Ebrard nicht zulassen will, die Begründung des Determinismus aus der Gottesidee und die Decretsnothwendigkeit des Bösen bei menschlicher Freiheit und Schuld. Sehen wir nun, zu welchen Operationen dieses Sichsträuben gegen die vorliegende Thatsache getrieben hat.

4. Der Determinismus in speciellen Lehrstücken.

„Drei Irrthümer gebe es (sagt Ebrard S. 10), welche den Vorwurf des Determinismus verdienen müssten, die Lehren 1) dass

1) Selbst Bullinger Msc. l. Augustin, Zwingli und Oekolampad vertheidigend sagt: *scio, me traduci, quod faciam deum causam peccati, quod non est verum. Permissio dei non est otiosa, Praedestinatio est immutabilis, sed non imponit vim et coactionem.*

2) Thiersch Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus 2. Aufl. Erlangen 1848. II. S. 34.

Digitized by Google

Adam nothwendig gefallen sei und das Menschengeschlecht ohne die Sünde nicht zu höherer Entwicklung hätte gelangen können; 2) die Leugnung, dass der natürliche Mensch, wiewohl von der Sünde nicht frei, doch in der Sünde frei sei; somit die Lehre, dass aus der Erbsünde alle wirklichen Sünden, die begangen werden, wie mit mathematischer Nothwendigkeit hervorgehen; 3) dass auch nicht einmal im Wiedergebornen freier Wille sei, vermöge dessen er stehen oder wieder aus der Gnade fallen könne. — Von den beiden ersten Arten des Determinismus sei die reformirte Dogmatik frei, die dritte sei zwar vorhanden, aber nur bei denen, welche der absoluten Prädestination anhangen". —

Das nun will Ebrard beweisen, und nun tauschen wir die Rollen; er arbeitet und ich beurtheile. Es wird sich jetzt herausstellen, wie übel er gethan hat, den Determinismus und seine reformirte Synthese mit der Freiheit gar nicht überhaupt zu betrachten, sondern, dieses heilige Glaubensmysterium gerade so, wie „Arminianer, Lutheraner und Katholiken" gethan, schnöde verwerfend, sich zuerst eine indeterministische Bibellehre, so wie Luther sein τοῦτό ἐστι zu Marburg, als unverbrüchliches Axiom vorzuhalten. Er spricht nun von *necessitas, voluntas dei,* als ob nicht — und das ist wieder ein Beweis des Determinismus im System — für diese Begriffe höchst wichtige Unterscheidungen und nähere Bestimmungen von der reformirten Dogmatik mit solcher Angelegentlichkeit ausgebildet worden wären [1]), dass bei deren Ignorirung über die bezeichneten speciellen Fragen gar nichts kann vorgebracht werden, als nur ein völlig unnützes Gerede. Sollen Nothwendigkeit und Freiheit, soll das Gesetztsein durch göttlichen Rathschluss und das freie, verantwortliche Thun des Menschen zusammen sein: so muss man die *necessitas decreti,* d. h. das kraft göttlichen und unabänderlichen Beschlusses ganz unausweichlich und sicher, auch im Thun des Menschen, Erfolgende, von der Zwanges-Nothwendigkeit, *necessitas coactionis* scharf unterscheiden; denn nur jene, nicht diese soll mit der Freiheit zusammen sein können, ja müssen. Ebenso muss man den rathschlüsslichen Willen Gottes, *voluntas decernens* oder *decreti, beneplaciti* auch *occulta,* da wir

1) Dogm. I. S. 363 f.

Digitized by Google

ihn nicht kennen, noch seine Beweggründe, welchem die exequirende *providentia actuosa et efficax* dient, scharf unterscheiden von dem das Moralgesetz aussprechenden und den Menschen zumuthenden, Billigung und Missbilligung kund gebenden Willen, *voluntas dei praecipiens, mandans,* auch *signi* und *revelata* genannt, da er uns das innere *ingenium dei* andeutet und ein Zeichen desselben ist. Der erstere Wille, die *voluntas decreti* ist immer *efficax* d. h. sich sicher verwirklichend; der blos vorschreibende, zumuthende Wille, *voluntas praecipiens* aber ist *inefficax*, oft unerfüllt. Dass diese beiden Willen scharf zu unterscheiden seien, zeigt das Zugeständniss, z. B. Heidans, beide könnten einander, so viel wir Menschen sehen, sogar widersprechen. — Statt auf diese Begriffsunterscheidungen, die allen Reformirten nothwendig sind, und immer zugleich mit ihrem Determinismus von Arminianern und Lutheranern angegriffen, beseitigt und mit andern vertauscht wurden, einzugehen, beschuldigt mich Ebrard, „ich ersinne die Unterscheidung von *voluntas decernens* und *praecipiens*“, da ich doch nicht etwa nur die Begriffe, sondern diese kürzeste Benennungsweise derselben aus allen Dogmatikern aufzeige und nicht begreife, wie einer ohne genaue Kenntniss dieser Distinction über reformirte Dogmatik schreiben kann. Ebenso, sobald Ebrard eine Stelle sieht, in welcher die Alten die *libertas hominis* behaupten und alle ihre Bedingungen sorgfältig aufzeigen: meint er, weil die *necessitas* im Sinn von *coactio* dadurch abgewiesen sei, so habe man auch die *necessitas decreti* verneint. Ferner wenn sie sagen, Gott will das Böse nicht, missbilligts vielmehr, so meint Ebrard, mit der *voluntas praecipiens, approbans* sei auch die *voluntas decreti* beseitigt worden und schliesst frischweg: „also ist die Sünde auf gar keine Weise von Gott gewollt“, meinend, es sei nur Zwingli, der da sage, die Welt werde doch Gott nicht wie einem ungeschickten Werkmeister schlechter ausgefallen sein, als er sie gewollt hat (Dogm. I. S. 372). — Weiter mussten die Reformirten, da Alles, was geschieht, unausweichlichlich geschieht vermöge der *necessitas decreti* und *voluntas decernens dei*, welche *voluntas* immer *efficax* ist, in dieser *voluntas decreti efficax* nothwendig eine Unterscheidung setzen, weil das Böse nicht in derselben Weise, wie das Gute rathschlüsslich gewollt ist. Daher ist die *voluntas decreti*

Digitized by Google

zwar immer *efficax* für's Böse wie für das Gute, aber während sie für dieses geradezu *efficiens* ist, ist sie für's Böse nur *permittens, praeordinans*. Auch diese Unterscheidungen wirft Ebrard „trügerisch durch einander [1])". — Findet er eine Stelle, die sagt: *deus non est causa efficiens peccati*, so meint er, damit sei die *voluntas efficax circa malum* überhaupt abgewiesen, und weiss nicht, dass die *voluntas permittens* selbst nur eine Art der *voluntas efficax* ist, *ita ut quod deus permittit, certo eveniat.* — So übel orientirt und doch mit wunderlicher Selbstzuversicht apostrophirt er meine Dogmatik, häuft dergleichen, fast sämmtlich aus dieser selbst hergenommene Citate entgegen und überlässt sich der Indignation, dass ich bei all diesen dennoch auch die Determination lehre; beachtet auch gar nicht, dass ganz dieselben Dogmatiker, deren Freiheitslehren er mir vorhält, daneben eben auch diesen Determinismus entweder lehren oder als heiliges Mysterium vorauszusetzen versichern. Und so gerüstet ist der Mann, welcher „aus Pietät gegen die Kirche" in hochfahrender, verdächtigender Weise, oft auch sehr belehrerisch gegen meine Dogmatik losfährt.

Sehen wir nun nach, wie Ebrard seine „drei *genera determinismi*, von denen nur das dritte, und auch das nur bei denjenigen Reformirten, welche der absoluten Prädestination anhangen [2]), und auch diesen nur als ein *accidens* zuzuschreiben sei", in der nun geschilderten Weise polemisch wider mich untersucht hat. Ohne daran zu denken, dass seine drei *genera* nichts anderes sind, als die von Calvin mit Protest zurückgewiesene irrige Meinung, dass die Frage des Determinismus und der absoluten Prädestination mit den Beschaffenheiten und Ständen des Menschen, *integritatis, peccati, gratiae* (und *gloriae*) irgend zusammenhange: geht er arglos an das von Calvin schon als zu nichts führend bezeichnete Geschäft.

---

1) Aus seinem Styl entlehnt.

2) Die andern Orthodoxen sind wohl noch zu entdecken.

Digitized by Google

5. Die irrige Meinung, als ob der Determinismus mit der Unterscheidung der verschiedenen Status des Menschen zusammenhänge.

a. Status integritatis.

„Die erste Art des Determinismus (sagt Ebrard S. 10.), wäre die Lehre, dass Adam nothwendig gesündigt und die Menschheit sich nicht vollständig hätte entwickeln können, ohne durch die Sünde. Von diesem Irrthum ist das System der orthodoxen reformirten Theologen frei (*immunis*)“ [1]). — Hier also der erste Beweis, auf welchen hin man *Vindicias theologiae reformatae a laude determinismi immunis* geschrieben hat. Da Ebrard so unvorsichtig allgemein redet, so gibt er mir folglich auch die Supralapsarier frei, von denen ich doch hoffentlich nicht erst etwa gar von Gomarus, Whitakerus, Maccovius und Voëtius, die ich fast nie citirt habe, zeigen muss, dass sie gerade auf's allerschärfste das lehren, was er den orthodoxen Theologen allen abspricht. Oder sollen die Supralapsarier, welche in Dordrecht gar nicht aus der gemeinsamen Orthodoxie ausgeschlossen, sondern obwohl man ihre schärfere Lehrweise nicht vorzog, als Brüder betrachtet worden sind, nach Ebrard keine rechten Reformirten sein, und Beza dann auch nicht, der doch lehrte, was Ebrard unreformirt nennt, und Calvin wohl auch nicht? Zwingli ist ohnehin schon beseitigt! Das freilich versteht sich, dass alle diese nicht anthropologisch die Nothwendigkeit der Sünde „für Entwicklung des Menschen,“ sondern theologisch für Kundgebung Gottes in seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zuerst im Auge haben, wie Thiersch von Beza sehr gut gesagt hat. Die theologische Ableitung des Determinismus muss also doch nicht meine Erfindung sein. Hören wir indess wieder unsern Van den Honert, der das Wesentliche kurz sagt in Lib. VI. bei der *delineatio theologiae revelatae. §. 5. Finis, quem deus circa hominem decrevit, est, quod quidam intrabunt in cruciatus aeternos, quidam vero in vitam aeternam. 27. Causa electionis aut rejectionis hominis est solum liberrimum dei beneplacitum. 29. Decretum est immutabile. 33. Fundatio mundi prima via fuit executionis con-*

1) Vgl. diese angebliche Freiheit Dogm. I. §. 12., auch S. 366.

Digitized by Google

silii hujus divini. 34. Deus ad consilium suum perficiendum debuit creare hominem, 84. eum facere rectum, ex quo tamen excideret suo tempore, quo facto fieret objectum aut irae aut misericordiae dei. Nun der Sündenfall selbst: *92. Deus cum sineret hanc (Adami per diabolum) perductionem, sibi stravit viam, qua sua misericordia et ira inclarescerent. 119. Adamus igitur non peccavit aliqua necessitate coactus, sed per voluntatem suam liberrimam. 121. In Adami peccato non potest detegi cogens necessitas. Providentia dei, quae circa Adami peccatum fuit activa, illum nullo modo coëgit peccare, non enim providentia fuit molesta libertati. 130. Neque excusari potest consilio dei, neque activa dei providentia, secundum quam et per quam deus sivit Adamum peccare. In quo dei consilio deus nullo modo est accusandus, quia nulla re tenebatur ad hoc non faciendum. 139. Atque ita poterat deus quosdam statuere vasa irae, quosdam vero vasa misericordiae.* Diess die Synthese, welche noch kürzer Heidan I, 382 f. *Constat, omnia, etiam peccata ita subesse providentiae dei, atque illam ita versari circa malum, ut deo volente, illa permittere, non possint non fieri,* und doch dieselben lehren auch, dass Adam *libere, non coactus* gesündigt, und dass er schuldig sei u. s. w. — Einzig Zwingli erschrickt nicht bei seinem: „gesetzt *coactus*," ohne dass dieses jedoch seine Ansicht wäre.

Man beachte wohl, auch die supralapsarisch Lehrenden stellen bei der allerschärfsten *necessitas decreti* für Adams Fall zugleich jene Freiheit hin, welche Ebrard aus verschiedenen, meist meiner Dogmatik selbst entnommenen Citaten wider mich aufführt (S. 11.). Was hilft uns also Bullingers *peccatum a deo nec creatum nec imperatum est, deus malum non vult, multo minus agit; quod homo — defecerit, ex se ipso fecit, libera enim conditione conditus erat?* Das Alles sagen sogar die supralapsarischen Deterministen auch, ist aber nur die eine Seite; hat Bullinger die andere negirt? Dass er, hoch verdient als Leiter und Ordner der Kirche, als systematischer Theolog nicht ausgezeichnet war, seinen Freund Peter Martyr Dogmatik lehren liess, und in dem einfachen Compendium die Lehre ganz und blos praktisch vortrug, das meine ich nur, ist nicht zu viel behauptet. Sehen wir indess nach, Bull. Comp.

Digitized by Google

III. 1. sagt doch auch, *peccatum a deo prohiberi potius*, und meint es natürlich von der *voluntas praecipiens*, sonst hätte es nicht eintreten können; dann warnt er vor ängstlichen Untersuchungen, z. B. *quam ob causam diabolo potestatem decipiendi hominis concesserit, aut cur non deus hominem potenter a lapsu praeservarit*, Fragen, die Paulus höchlich verwerfe; weiter sei es, was über unsere Kräfte gehe, nicht zu durchsuchen, sondern um Gottes Vorschriften sich zu bekümmern: es sei gerathener, einfach zu glauben, dass Gott gerecht sei und das Böse nicht wolle, noch weniger thue. — Ist nun mit all dem der Determinismus verneint, und hat der Mann, welcher nach Ebrard auch *Calvini observantia tenebatur*, das blosse Nichteintreten auf jene Fragen orthodox gemacht, oder je protestirt, als er alle dennoch eintretenden Freunde jene Fragen deterministisch bejahen und neben die Freiheit setzen sah? Wie verhält sich's mit den Andern? Hyperius: *deo in causa hujus lapsus adscribi nihil potest, deus peccare nos permittit, non autor est peccati*, sagen auch die Supralapsarier, und derselbe Hyperius lehrt, dass die *causae secundae* nur *instrumenta dei* seien, ja noch weniger als uns Menschen die Instrumente (vgl. Dogm. II. S. 372). Wolleb's [1]) *causa transgressionis Adami est nec deus, nec decretum dei, nec denegatio specialis gratiae, nec lapsus permissio*, beweist nichts, da er selbst sagt: *Voluntate signi deus lapsum noluit, voluit tamen ac decrevit eundem voluntate beneplaciti. Decretum tamen nullius peccati causa est, etsi quicquid deus decrevit, necessario eveniat. Cum enim mala decreta sint voluntate non efficiente sed permittente, decretum dei non est causa mali, — non enim eveniunt necessitate coactionis, sed tantum immutabilitatis. Lapsus Adami decreti respectu necessario evenit, interea tamen libere peccavit Adam* [2]). Oder hilft uns Wendelin: *Adam non fuit*

1) Man lese nur Wolleb's *theses de divina praedestinatione*, seine Doktoratsdissertation von 1619, um zu sehen, wie Dordrechtisch er gelehrt hat, z. B. vom *decretum de lapsu*.

2) Hätte ich Wolleb in meinem Interesse so verstümmelt citirt, wie würde E. mit »Verdrehen und Täuschen« um sich werfen. Da aber meine Dogmatik die Stelle kürzer gab, so meint E. Wolleb sei für ihn!

Digitized by Google

coactus, non a se ipso, non a deo, libere lapsus est, ja selbst *efficiens principalis fuit hominis voluntas,* da gar Niemand dieses je bestritten hat, indem die *voluntas dei efficax* für Böse nicht *efficiens* sei, da überdiess Wendelin selbst es durch *sponte, nemine cogente* erklärt, und sein: *deus et voluntatis libertate et sufficiente gratia instruxit hominem, qua posset abstinere, si vellet,* auch von den Supralapsariern, auch von Scharpius, Heidanus vollständig gelehrt, und doch der Determinismus dazu gestellt wird? Zum Glück hat Wendelin nicht, wie Bullinger, nur ein Compendium geschrieben, sondern auch ein *Systema majus*, wo er eintreten konnte in die weitern Fragen, und während Ebrard ihn für seine Ansicht citirt, „*nullo modo deum velle peccatum*," kämpft Wendelin S. 463 gegen diesen Satz, als gegen einen lutherischen, und meint: *(Adversarii dicunt:) deus severissime prohibuit lapsum, ergo nullo modo eum voluit. Impotentissima est argumentatio, cum voluntate prohibente enim consistit voluntas permittens id ipsum quod prohibetur. — Unde ea, quae ex permissione operante divina fiunt, sibi quoque adscribit deus. 430. Omnia immutabiliter evenire ita secundum providentiam dei, uti eveniunt.* Ebrard behauptet, die Freiheit bestehe nicht mit Determination, Wendelin S. 435 bekämpft diese Ansicht als lutherisch und sagt: *non omnem cum libertate voluntatis pugnare necessitatem, sed tantum absolutam, coactivam et physicam. 436. Sunt enim omnes causae secundae subordinatae primae, a qua dependent in essendo et operando. 257. Consistit contingentia cum necessitate, non absoluta sed immutabilitatis.*

Ebrard aber bringt mir nicht blos Hyperius oder Deutsche, wie Wendelin, von denen ich selbst gesagt habe, dass sie den schärfsten Spitzen des Determinismus ausweichen, ohne aber indeterministisch zu lehren: nein selbst Calvin und Scharpius und Burmannus. Nun Burmann sagt I. 123.: *Nulla decreta conditionata. 426. Tanti momenti erat lapsus, ut fortuito vel etiam nudo quodam dei permissu contigisse dici non queat. 235. Vis decreti nullam rebus futuris imponit necessitatem, sed eventus certitudinem infert.* Calvin sagt freilich: *libero arbitrio pollebat homo, potuit igitur stare si vellet, quando nonnisi propria voluntate cecidit;* aber hier eben zeigt sich die naive Unorientirtheit

Digitized by Google

welche das *si vellet*, das also, worauf für unsere Frage Alles ankommt, gar nicht beachtet. Können muss Adam, sonst wäre er ja gezwungen und die Sünde nicht Sünde, aber warum wollte er nicht, und hatte das Wollen nicht? Warum benützt Ebrard meine für das Können angeführten Belegstellen, die das fehlende Wollen betreffenden, und auf *necessitas decreti* zurückgehenden, so bekannten Calvinischen Stellen aber (Dogm. I. S. 69. 75. II. S. 28 f. 374.) sieht er nicht? — Das eben ist die reformirte Synthese, bei frei spontanem, verantwortlichem Handeln thue der Mensch übrigens doch immer und unausweichlich das durch die ihm verborgene *necessitas decreti* oder *eventus certitudo* Gesetzte, somit auch Adam beim Sündenfall. Ob Ebrard und Thiersch oder auch ich finden, die Synthese sei eine irrige, darf sich in unsere Untersuchung nicht einmischen; genug, diese Synthese liegt vor in der orthodoxen Dogmatik, und da schon ehedem die Gegner derselben den Calvin völlig gleich angegriffen haben, wie Ebrard nun meine Darstellung reformirter Dogmatik; da sie nämlich meinten, durch die volle Freiheit Adams, durch sein *posse* das ihn prädestinirende Dekret abweisen zu können: so musste Calvin I. 15. 8. antworten: *hic intempestive quaestio ingeritur de occulta dei praedestinatione, quia non agitur, quid accidere potuerit, nec ne, sed qualis fuerit hominis natura;* denn wie immer Adams Kräfte gewesen seien, determinirt waren sie und ihr Thun jedenfalls [1]). Ich denke, wenn Calvin auch nur die feinste letzte Spitze des geheimnissvoll, kraft der *necessitas decreti* uns umschliessenden Pentagramms hätte durchbrechen können oder wollen: so wäre der folgerichtige Denker dann auch zur lutherischen, vom Vorhersehen bedingten Prädestination herabgestiegen, und dann hätte Ebrard nicht erst ihn „verdrehen" [2]) müssen, sondern ihn vorgefunden als sehr klaren Zeugen der, wie es scheint, viel tröstlicheren Lehre, dass zwar auch all mein Thun, längst ehe ich existirte, ausgemacht, unabänderlich beschlossen und festgestellt sei, so dass ich gar nicht anders handeln kann, als dort fixirt ist; aber die Fixirung habe sich gerichtet nach dem, was Gott, der mich erst schaffen, mir jede Kraft und die ganze Verkettung der wirkenden Ur-

1) Nachwort a. a. O. S. 20.
2) Ist aus Ebrard's Styl entlehnt.

Digitized by Google

sachen u. s. w. anweisen sollte, vorhergesehen [1]). Da sich Ebrard öfter auf Maresius beruft, so wollen wir gerade ihn als klaren Zeugen für unsere Synthese von Freiheit und Dekretsnothwendigkeit beim Sündenfall citiren mit Worten, aus deren Nähe Ebrard sich seine Citate auswählt! Maresius sagt S. 68.: *libertatem tribuimus homini primo, non solum spontaneitatis, quod nempe ultro et absque coactione ruerit in peccatum, sed etiam indifferentiae, juxta quam potuisset abstinere a peccato. Praescientia et decretum dei de lapsu permittendo nullam ei intulit necessitatem physicam, internam. Etsi verum sit hoc etiam, contra Lutheranos, Remonstrantes et Jesuitas, quod illius praescientiae et decreti respectu necessario Adam peccaverit, necessitate scilicet infallibilis eventus.* Vollends hat sich Ebrard versehen, wenn er gar Scharpius citirt, den wir noch versparen.

Somit merke ich vorläufig an, dass die Läugnung der ersten Art von Determinismus, d. h. im *status integritatis* und für den *lapsus Adami*, auf blossem Missverstand ruht, und unsere Synthese von *necessitas decreti* und *libertas hominis* schon hier festgehalten wurde, sei immerhin die deterministische Seite und ihre Vermittlung mit der andern für Bullinger ein Adyton, für Coccejus ein geglaubtes heiliges Mysterium; alle die wirklich hier eintreten und ausführlichere Werke geschrieben haben, auch *„Cocceji discipulus subtilissimus, Burmannus"* lehren ausdrücklich, was jene nur glauben.

b. Status peccati.

„Der zweite Fehler (führt Ebrard S. 12 fort), den man als Determinismus anklagen müsste, wäre die Lehre, dass aus der Erbsünde nothwendig, gleichsam mit mathematischer Nothwendigkeit, gerade die wirklichen Sünden alle hervorgehen, welche ein jeder verübt. — Hier ebenfalls seien die Reformirten von allem Determinismus frei."

---

1) Markius meint daher, für uns komme die *necessitas decreti* doch auch heraus, wenn man schon sagen wollte, dieses Dekret, in welchem all unser Thun unabänderlich festgesetzt sei, sei auf Vorhersehen hier gefasst. Auch Calvin meint, diese Halbheit helfe nichts.

Digitized by Google

Wieder eine schiefe Stellung der Sache; denn wo ist dergleichen behauptet worden, als Ebrard hier widerlegen will, und wie könnte die Widerlegung dieser Dinge zugleich den auch hier allerdings gelehrten Determinismus beseitigen? Welches der Zustand, die Kräfte des gefallenen und natürlichen Menschen seien, sein *posse* oder *non posse* ist eine den reformirten Determinismus nicht beschlagende Frage; denn man antwortete auf eine Weise, die fast gar nicht von der Lehre anderer Kirchen abweicht; aber wie immer die Kräfte des Menschen nun sind und wirken, jedenfalls ist er so determinirt, und gibt auch hier nur kreatürliche *causae secundae*. O ja, wollend und ungezwungen sündigt der Mensch, handelt auf Ueberlegung und Entschlüsse hin, die freilich durch Concupiscenz u. s. w. nun verunreinigt und gelähmt sind; er kann im relativ, bürgerlich Guten etwas leisten, kann das mehr oder minder Böse thun, zum Bedürfniss nach Erlösung gelangen u. s. w. Aber da dieses Alles, gerade wie Ebrard es beschreibt, das ist, was Lutheraner, Arminianer auch lehren, Supralapsarier gerade so, wie Infralapsarier: so ist klar, wie wenig der Determinismus hiemit zu thun hat, und wie wir Calvins: *hic intempestive ingeritur quaestio de occulta dei praedestinatione,* auch hier wiederholen müssen. Dass ich blind sei, oder sehend, oder halb blind, das beschreiben Alle gleich: die Reformirten aber sagen: übrigens sei das, was ich bin und kann, *necessitate decreti* so gekommen. Wenn sogar Adam, wie wir gesehen, bei seinem *posse* des absolut Guten, obwohl frei, dennoch gemäss der verborgenen Dekretsnothwendigkeit handelte: so folgt eine analoge Determination schon von selbst für den gefallenen Menschen; so wenig Adam seit dem Fall weniger determinirt handeln konnte, als im *status integritatis,* eben so wenig nun die ihm ähnlichen Nachkommen. Diess ist so klar, dass ich die von Ebrard auch hier wieder befolgte Operation, die Schilderung nämlich des ungezwungenen, freien Handelns, als Läugnung des Determinismus anzusehen, nicht noch einmal beachten muss. Was er S. 13 beibringt, ist ja vortrefflich, und steht in meiner Dogmatik auch; nur ist's blos das eine Moment der reformirten Synthese, und schliesst das andere nicht aus.

c. Status gratiae.

„Hingegen in die dritte Art des Determinismus sind reformirte Theologen allerdings hineingefallen (S. 15 f.), so viele ihrer nämlich

Digitized by Google

an der absoluten Prädestination festhielten, in der Lehre nämlich, dass es nicht bei der Freiheit der Wiedergebornen stehe, entweder zu beharren oder abzufallen, sondern dass der Gnadenstand unverlierbar sei."

Sonderbar, ich muss den Determinismus im reformirten System wider Ebrard's Abläugnung vertheidigen und zwar überall, darum schon für den *status integritatis* und *miseriae;* nun aber wo er ihn endlich bringt und gar nicht mehr wegläugnen kann: muss ich gegen den *dona ferentem* protestiren, und ihn meinerseits zurückweisen mit dem erbärmlich mechanischen Begriff, den er diesem Determinismus zutraut, „als sei nämlich im Wiedergebornen die höhere Freiheit nicht hergestellt, als strebe derselbe wie ein Stein niederwärts, und müsse darum nur durch den h. Geist oben erhalten werden, der ihn desto sicherer halte" [1]). Also es soll in der reformirten Dogmatik der Determinismus für den *status integritatis* und *miseriae* gar nicht gelehrt worden sein, wohl aber für den *status gratiae,* so dass erst die, so weit es seit der Sünde auf Erden möglich ist, durchgebildetsten Menschen ihre Freiheit verlieren, und unsere Theologen diesen fatalen Determinismus erst für das wichtigste Lehrstück aufgespart, und ohne sonst in der übrigen Lebensansicht etwas dergleichen zu wissen, diesen Irrthum hier geltend gemacht hätten. Ein solches Resultat der trotz Calvins in meinem „Nachwort" wiederholtem Protest versuchten Betrachtung des Determinismus geht von den verschiedenen *status* aus, denn das liegt diesen *tria genera determinismi* zum Grunde, beweist am besten die Verkehrtheit der Ebrard'schen Anschauung, und ich hatte nur die ganze Operation meines Gegners bis auf diese Spitze zu verfolgen, um ihre Unverträglichkeit mit dem, was die Reformirten gelehrt haben, hervortreten zu lassen. Diese nämlich lehren, dass der Determinismus mit der Dreiheit oder Vierheit der menschlichen *status* gar nichts zu schaffen habe, sondern durchaus vorhanden sei für alle *status,* ja für alle möglichen Kreaturen, auch die im Himmel befindlichen; und nicht etwa nur Calvin verbittet sich, was Ebrard wider ihn und mich vor-

1) Im »Nachwort« gab ich neue Citate aus Danäus, dass man nicht einmal den natürlichen, geschweige den wiedergebornen Menschen so klotzig sich vorgestellt habe.

Digitized by Google

nimmt, sondern wie in meinem „Nachwort“ a. a. O. S. 22 angeführt ist, auch ein Schüler des Ebrard so hoch stehenden Coccejus, indem Braun rundweg erklärt: *Libertas sensu excellentissimo soli deo competit, qui a nemine dependet, sed a quo dependent et determinantur omnia. Hoc sensu nulla creatura habet liberum arbitrium, ne ipse Adamus in statu integritatis, nec angeli, nec beati in coelis, quum omnes eorum actiones et volitiones dependeant a voluntate et operatione dei ab eoque sint determinatae. Omnes enim creaturae in omni statu sunt determinatae. Haec tamen necessitas non tollit liberum arbitrium in creaturis, cum utut imperfectum stare possit cum libero arbitrio summe perfecto dei.* Es versteht sich, dass auch die Engel determinirt sind bei ihrer Freiheit. Marck. 177. *Angeli gaudent voluntate libera, semper tamen a deo dependente.* So leicht lässt sich der von Ebrard im *status gratiae* zugestandene Determinismus, oder vielmehr die Lehre von der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes nicht aus dem System ausbrechen, wie er sich's vorstellt. Denn ganz dasselbe wurde natürlich auch gelehrt von den Engeln (Marck. 180), welche, seit sie ihren Sündenfall glücklich überstanden, *in bonitate confirmati sunt absque ullo periculo,* und doch sind sie keine Steine, sondern sehr frei, und doch nur durch Gottes Gnade in dieser *perseverantia* gehalten, *fluxit enim haec confirmatio ex gratuita dei electione et hanc consecuta in tempore gratia.*

6. Die reformirte Synthese von Determinismus und Freiheit.

Ebrard setzt laut „seiner Bibellehre“ den Determinismus als unverträglich mit menschlicher Freiheit voraus, schildert die Freiheitsanerkennung der Reformirten, und schliesst, folglich sei kein Determinismus gelehrt worden, sondern nur bei den Anhängern der absoluten Prädestination in der wieder aufzugebenden Lehre von der *gratia amissibilis* etwas Deterministisches eingeschlichen. Ich hingegen hatte, keineswegs die andere Einseitigkeit, den blossen Determinismus, sondern seine Synthese mit der Freiheit als das reformirte dargestellt, und sehe in all den animosen Vorwürfen und Bemühungen meines Gegners nicht den mindesten Grund wider diese klar vorliegende Synthese. Hören wir indess noch einige Zeugen. Heidanus

Digitized by Google

Corp. th. I. pag. 131.: *Quidquid deus in tempore facit, illud ab aeterno facere decrevit. Sed in tempore facit actum liberum, ergo omnis actus liber ut fieret, ab aeterno fuit necesse, quia ab aeterno decretum, ut fieret. Et quia deus voluit, actum hunc fieri libere, necesse est ut fiat libere. 132. Omnis ergo necessitas non pugnat cum contingentia et libertate.* — Dass die so ausgezeichnete Ethik der Reformirten auf derselben Synthese ruht, sehen wir in des Berner Professor Rodolphus Rodolph unter dem Namen Philaretus erschienener Ethica. Amstelod. 1696. p. 43. *Libertati voluntatis non repugnat necessitas dependentiae hominis a deo. Apostolus ait, nos in deo vivere, moveri et esse. Veritas haec liquidissima est, dummodo altercandi, et quae finitae mentis captum excedunt conciliandi, pruritus absit. Interim scholae sophismata objicienti* (die Ebrard'sche Ansicht) *reponere placet modestiam Melanchthonis, qui se ex praeceptore suo, Francisco Stadiano, audivisse dicit: „Contingentiam scio, deum omnia gubernare scio; quomodo ista inter se concilientur, non prorsus ista scio, ut omnibus difficultatibus possim satisfacere“* [1]). *In indifferentia, qua, positis omnibus ad agendum requisitis, possis agere vel non agere, libertatem voluntatis naturalem esse sitam, pernegamus. Qui secus sentiunt, pejus fortasse nequeant, hominem quippe, dum fingunt αὐτεξούσιον, facientes sacrilegum. Taceo, quae plurima vulgo adversus hujus idoli sacerdotes argumenta allegari solent.* So entschieden als gegnerisch betrachtet man die von Ebrard als reformirt protegirte Ansicht, und führt sie ächt reformirt auf Kreaturvergötterung zurück.

Ebrard, der mir Verdrehung vorwirft, dreht die alte Lehre um, und macht mich zu einem Begünstiger moderner Menschenvergötterung; warum soll mir nicht zu Gute kommen, was er doch S. 15 selbst sagt, der reformirte Determinismus (freilich als kleines *accidens* gedacht) sei gar sehr verschieden, *a foedis et invisis pantheistarum recentium commentis;* das behaupte auch ich, wenn

1) Auch Bubmann erwähnt diesen Ausspruch: »der subtile Föderalist.« Ebrard pflegt denen, die für ihn zu zeugen scheinen, dankbar solche *epitheta ornantia* zu geben.

Digitized by Google

pelagianischer Pantheismus gemeint ist, nur behaupte ich es vom vollen und ganzen Determinismus der reformirten Dogmatik. Vielleicht sieht mein Gegner doch ein, dass er mir Unrecht gethan, und weder Scherz noch leichtsinnige Täuscherei, noch böse Absicht, sondern das Streben, die objektiv dagewesene Lehre, so wie sie war, darzustellen, meine Dogmatik ausgearbeitet hat, so dass er als ehrenhafter Kritiker nur zusehen wird, ob und wo ich geirrt oder neuere Ideen mit alten verwechselt hätte [1]).

Inzwischen bleibt die reformirte Synthese eben doch stehen, man lehrt sie, gab Vermittlungsversuche sehr interessanter Art, die strengsten Supralapsarier und Cartesianer, wie Zwingli, oft so, dass sie Adams Wissen sehr kindlich beschränkt denken, oder praktischere, weniger philosophische Köpfe glaubten sie als heiliges Geheimniss. Heidanus I. 419. verbindet beides: *Sed quomodo cum hac praeordinatione dei stare potest, quod certum est, hominem libero arbitrio peccasse? fateor, difficile est haec conciliare;* dann nach Aufführung verschiedener Versuche: *hoc mysterium sicut mysterium s. Trinitatis non (prorsus) intelligitur et tamen creditur.* — Habe ich's zu verantworten, dass Ebrard aus Mangel am Glauben in dieses Mysterium, das auch sein Coccejus mit heiliger Scheu verehrt, der Alten von mir dargestellte Lehre wegschaffen, und ihnen als *laudator indeterminismi* andichten [2]) will, was von ihnen beständig als eine gegnerische Irrlehre sehr übel taxirt und verworfen worden ist?

7. Die Sünde ein ens negativum vel privativum.

Dergleichen mehr aufzuführen eckelt mich an; aber ein nicht angenehmeres Geschäft erwartet uns. Wir müssen noch die Reihe jener Dogmen durchgehen, welche zur Lehre von der Nothwendigkeit der Sünde gehören, vom Begriff der Sünde, Stand der Unversehrtheit, Zulassung des Falls u. s. w. — so nämlich fährt Ebrard fort S. 21, denn mein Styl ist das nicht; als entlehnt aber mag er mir hier die-

1) Wie z. B. ein holländischer Recensent urtheilt, dass, abgesehen von der Zuziehung Schleiermachers, ich die reformirte Lehre vollkommen treu dargestellt habe.

2) Aus Ebrards Styl entlehnt.

Digitized by Google

nen, und aus dem Weglassen der Anführungszeichen nicht auf Entwendung von christlichen Perlen geschlossen werden.

Schief wird, wie dieser Introitus erwarten lässt, meine Darstellung der reformirten Lehre vom Begriff der Sünde nun dargestellt, und viele Belehrung mir diesfalls ertheilt. „Ich hätte herausgelockt, das Böse bestehe darin, dass die Welt in keinem Moment dem Willen Gottes schon vollkommen entspreche; ich hätte das Böse mit dem Unvollkommenen identificirt, woraus folge, dass die Menschen zuerst am allerschlechtesten, und die Sünde nothwendig gewesen sei für ihre höhere Entwicklung. Ich hätte die Sünde ein Negatives genannt, gerade wo die Alten sie ein Positives nennen, und ich nenne sie ein Positives, wo sie den Alten ein Negatives sei."

Nun da ist meine Darstellung zugleich „bequem und zum Märtyrer" gemacht, aber freilich ist wieder so referirt, dass ich bitten muss, doch ja meine Dogmatik I. S. 368. oder lieber den ganzen §. 50 selbst nachzusehen. — Ist einmal der Determinismus, die *necessitas decreti* anerkannt, so wird es sehr schwierig, den Begriff der Sünde zu bestimmen, und ich habe öfter erklärt, dass mir die Alten hier nicht zu genügen scheinen. Man muss einerseits natürlich alle Schuld-Ursächlichkeit Gottes läugnen, und nur dem Menschen zuschreiben und seiner Freiheit, andererseits die *necessitas decreti* festhalten; man muss die Sünde einerseits als eine sehr ernste Sache und Schuld des Menschen erkennen, andererseits aber ihr diejenige positive Realität absprechen, welche nur das von Gott geschaffene und billigend Gewollte haben kann. Das nun habe ich nach Vermögen mit Vorsicht im Paragraphsatz zusammengedrängt. — Das charakteristisch Besondere der reformirten Lehre liegt nicht in dem, was Remonstranten und Lutheraner auch sagen, und ich ganz klar auch darstellte, sondern auf der deterministischen Seite, um welcher willen jene Distinktionen im Begriff *necessitas* und *voluntas dei* eben herausgearbeitet worden sind. — Was tadelt nun Ebrard so heftig an meinem Verfahren? „Ich hätte den Begriff der Sünde in den des blos Unvollkommenen wollen aufgehen lassen." Dieses ist nicht richtig, aber der letztere Begriff musste mit berücksichtigt werden zur Ermöglichung der Sünde, wie Heidanus I. 413. zeigt: *Deficere potest natura quaelibet creata, quia non est plane perfecta, atque hic defectus naturae malus est, defectio bonitatis.* Alles,

Digitized by Google

was Ebrard tadelt, fände er z. B. bei Marck. p. 295. *Peccatum non est positivum, uti temere quidam etiam ex nostris voluerunt, nedum substantiale, uti alii crassius dixerunt; non est quid mere negativum, sed privativum, sive negatio perfectionis requisitae,* also genau, was Ebrard nicht leiden will. Ganz wie ich beleuchtet die Sache derselbe Marck. pag. 197. *Concursus dei circa malum. — Vitari debet 1) ne malum negemus, ac nudae ac et imaginariae hominis persuasioni tribuamus: 2) ne deum peccati faciamus autorem, licet hoc — per calumniam nobis imputent Lutherani* — (wie mir nun Ebrard) *3) ne cum iisdem adversariis fingamus nudam dei comtemplationem et otiosam permissionem.* — Ferner: „ich hätte das Böse gerade in der Hinsicht ein *positivum* genannt, in welcher die Alten es ein *negativum* nennen, nämlich mit Hinsicht auf den göttlichen Willen und auf den Begriff des Menschen; denn ich erkläre es für nothwendig, also für ein *positivum*, weil es nothwendig aus der Natur des Menschen hervorgehe, und nur der *judicialis dei voluntas*, nicht der *efficax* widerspreche, eine Unterscheidung, die nur ich ersinne." — Nun die ganze *voluntas decreti* oder *decernens* als *efficax*, auch die *permittens* steht der *voluntas praecipiens (judicialis*, d. h. billigend und missbilligend) gegenüber, und meine Schuld ist's nicht, wenn das Ebrard neu ist. „*Suicerus solus excogitavit.*" Ich schlage auf [1]) Heidanus Corp. th. Lugd. Bat. 1687. und lese I. p. 145. *Non est absurdum* (wie Ebrard meint) *mandata dei interdum voluntati ejus arcanae sive decreto contraria esse* (natürlich, sonst müsste das menschliche Thun schlechtweg mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmen). — *Quod dicitur, legem esse expressam imaginem voluntatis dei, verum de voluntate dei mandante, non de decernente.* — Die mir zugeschriebene Verdrehung dessen, was in der Sünde positiv und was negativ sei, ist nur eine Consequenzmacherei aus dem mir vorher zugeschobenen Satz, die Sünde sei blos das Unvollkommene. In meiner Dogmatik II. 38 f. steht aber: sie sei ein *ens negativum*, genauer *privativum*, ja nicht blos dieses *non mere privativum*, also

1) Zu allen Stellen, die mein Recensent Dogm. I. S. 364 zu übersehen beliebt.

Digitized by Google

nicht blos ein Abbruch an dem, was zum Begriffsgemässen gehört, sondern trete dann als ein positives auf gegen das Gesetz. „Endlich soll ich wie der Jesuit Vasquez (welch glücklicher Fund!) die Sünde ein *ens relativum* nennen, als Unangemessenheit zum Begriff der rationalen Kreatur, und sagen, die Sünde sei dem Willen Gottes nicht zuwider."

Welch ein Gerede, zumal Marck genau diese Definition wirklich aufstellt, — und jedenfalls dem Dekretswillen Gottes gar nichts zuwider ist, was überhaupt sich ereignen kann, — Gerede in Folge der naiven Nichtachtung des sehr verschiedenen Sinnes, der mit *voluntas dei* verbunden wurde. Bedanken muss ich mich für die Stelle des so deterministischen Supralapsariers Voëtius: *malum non est ens positivum sed ens privativum, non ut dicit absentiam alicujus rei, sed ut dicit id quod privat et corrumpit aliquam rem;* denn sie sagt kurz und gut, was ich II. S. 32. und I. S. 375 f. mit breitern Citaten belegt habe; inhaltlich aber finde ich in allem, was mir Ebrard entgegenhält, kein Sätzlein, das nicht schon in meiner Dogmatik stände. Was ich aber ausserhalb der Darstellung des alten Systems für mich etwa weiteres suche: das wird mir Ebrard denn doch lassen müssen, und nur wenn es mir in die Darstellung des Alten einflöse, berichtigen. So lasse ich ihm seinen sich beschränkt habenden Gott auch seinen Indeterminismus; nur wehre ich der Einmischung solcher *Allotria* in die reformirte Dogmatik.

8. Permissio lapsus.

Ein schwieriges Lehrstück für die reformirte Dogmatik, welche vom blossen Vorhersehen und bedingten Rathschluss nichts wissen will, sondern die *voluntas dei permittens*, neben der *efficiens*, als eine Art der *voluntas decreti efficax* auffasst, und ihr ebenfalls *necessitas decreti* zuschreibt. Heidan I. pag. 413. *Cum ex superioribus constet, hominem a deo rectum et bonum creatum; nihilque fieri in Universo sive boni sive mali, quod non vel efficiente vel saltem permittente deo contingat, ita ut aliter evenire non potuerit.* — Da Ebrard diesen Begriff der *permissio* nicht beachtet, sondern das Wort mehr als naiv (S. 27.) im ordinären, von den Reformirten als trivial bezeichneten Sinne nimmt: so sieht er die Schwierigkeit des Lehrstücks nicht, und setzt über das

Digitized by Google

volens deus permittit peccatum auf eine „unerhörte Weise hinweg, die uns in Erstaunen setzt“ [1]). Die sehr beachtenswerthe reformirte Lehre, dass die *permissio* eines absoluten, Alles schlechthin nach eigenem Wohlgefallen erst in's Dasein rufenden, im Dasein erhaltenden, in Thätigkeit setzenden Wesens ein ganz anderer Begriff sei, als was sonst *permissio* genannt wird; dass es für Gott gar keine *contingentia et fortuita* gebe, gar keine nicht wirklich werdenden Möglichkeiten, lässt mein Gegner unbeachtet. „Dass die *justitia originalis* verloren gegangen sei, *permittente, non volente deo,* sagt er, das lehren alle Reformirten ohne Ausnahme [2]). Gott habe gewollt, dass Adam fallen oder stehen könne, aber nicht gewollt, dass er falle, sondern ihm freie Wahl gelassen, d. h. *lapsum permisit. Permissio* aber sei keine *actio,* sondern eine *abstinentia ab actione.* Zeugen für diese Lehre aller Reformirten seien die schon oben beigebrachten Citate. Schweizer aber finde eine Handhabe, um jener Lehre einen ganz entgegengesetzten Sinn aufzudringen“ — und nachdem sich Ebrard diese unglaubliche Blösse gegeben, ertheilt er mir die nöthigen Belehrungen.

Sieht denn nicht jedermann, dass Ebrard ganz einfach die lutherische Lehre vorträgt, gegen welche alle Reformirten gestritten haben? [3]) Ich also hätte diese Lehre verdrängt und eine andere eingeschoben, und was musste mir dann als „Handhabe dienen“? „Dem alten Satz: *permissio dei est libera, non invita; permissio volens (!) est, non nolens et otiosa vel praesciens tantum* — dringt Schweizer einen gerade entgegengesetzten Sinn auf; denn was, ich frage, was wollten die Alten anders hiemit sagen, als Gott sei nicht durch der Menschen Gewalt gezwungen worden, ihnen freie Wahl zum Guten oder Bösen einzuräumen, und es verhalte sich keineswegs etwa so, als hätte Gott blos gewusst, die Menschen würden ihm wider seinen Willen diese Freiheit der Wahl zwischen Gutem und Bösem abzwingen, sondern Gott habe ihnen diese Wahl nach seiner Weisheit gestatten wollen.“ So, wirklich so

1) Aus seinem Styl entlehnt.
2) Vgl. z. B. Dogm. I. S. 371 f. 374., wie grundlos oder missverständlich auch diese Behauptung ist.
3) Beispiele Dogm. I. S. 374, 472, 475.

Digitized by Google

spricht Ebrard (S. 27.) zum Eintritt in den Senat zu Erlangen mit der *professio*, ächte reformirte Dogmatik vertreten, und darum mein Buch, das Alles nur entstelle, schnell vernichten zu sollen [1]). Und das wäre also die Lehre, welche Lutheraner, Arminianer u. s. w. so anstössig fanden, und reformirterseits musste man immer ohne Erfolg diese Lehre den Lutheranern gegenüber verfechten, die hingegen sich's nicht nehmen liessen, dass Adam dem lieben Gott die *permissio* mit Gewalt und *invito deo* abgezwungen habe!

Dieses „erstaunliche" Resultat soll nun gewonnen werden mittelst blosser Auslegung des Sätzchens: *deus volens permittit peccata*; „ich nämlich lege so aus, dass ich vorgebe *(simulat)*, *peccatum* sei das Objekt zu *velle*, während doch *permittere* das Objekt zu *velle* sei, und Gott nicht *peccatum*, sondern *permissionem peccati* wolle, wie sich aus Keckermann ergebe [2]). Was sagt denn dieser? *Si volens permittere idem sit ac velle permissionem peccati, conceditur, — si idem sit ac approbantem permittere sive rem permissam approbare, neutiquam concedendum.* Ganz richtig, denn er weist die malitiöse gegnerische Ausdeutung der reformirten Lehre zurück, wie eben Ebrard diese Missdeutung erneuert! Aber eine Seite weiter oben sagt derselbe Keckermann: *deus mala vult per accidens, quatenus bona novit inde elicere*, dann entwickelt er den Unterschied der *voluntas decreti* und *praecipiens (= beneplaciti* und *signi)* und sagt nun, wie sich von selbst versteht, das obige. Die Reformirten waren genöthigt wider jene Verdrehung des *deus volens permittit* oder *permittendo vult peccata* beiläufig zu erinnern, dass nicht von der *voluntas approbans* die Rede sei, ihre eigene Lehre aber positiv entwickelnd, sagen sie, dass Gott mit der *voluntas decreti*, wie Alles, was geschieht, so irgendwie, was uns Sünde ist, wolle, aber nicht *efficiens*, sondern *permittens*, so dass *permittens* in dieser Frage allerdings eine Bestim-

1) Derselbe Ebrard hat 1842 in seiner Kritik der evang. Geschichte S. 809 geurtheilt: »es werden wenige Studenten in Zürich sein, die nicht besser, als ich, wüssten, was *fides historica* sei«, worauf ich Dogm. II. S. 105 geantwortet.

2) Dessen Stelle Ebrard ohne Zweifel aus meiner Dogm. I. S. 376 hat, wo doch auf die Unterscheidung der zweierlei Begriffe von *voluntas* hingedeutet ist.

Digitized by Google

mung zu *velle* ist; und diese Lehre ist so bestimmt entwickelt, dass sie nicht erst von der Exegese eines Sätzchens abhängt, welches in zwei Hinsichten gleichlautend vorkommt, und doch in jedem einen andern Sinn hat. Steht denn nicht, wo ich Keckermann anführe, auch Wendelin: *quod permittit deus, necessario permittitur, neque magis frustraneum esse potest decretum permittendi quam efficiendi*, und Wolleb's *peccatum deus noluit et voluit*, zwei Dogmatiker, die Ebrard bei der Ansicht: *deus nullo modo vult peccatum*, für sich zu haben meinte? Und wenn er meint, *permissio* sei keine *actio*, sondern *abstinentia ab actione*, so sagt eben dort Heidegger, *permissio* sei bei Gott *efficax et negotiosa*, eine *species voluntatis*. Der einfache Sachverhalt bleibt also durch keine Exegese verrückbar, dass die reformirte Absicht bei der Behauptung: *volens deus permittit peccata* und *permittendo vult peccata*, wesentlich immer gerichtet war gegen die lutherische und arminianische Vorstellung, eines auf keine Weise den Sündenfall wollenden, nur müssigen und passiven Vorhersehens. Nebenher aber musste man, wie Keckermann, der malitiösen oder unverständigen Missdeutung, welche nun Ebrard gegen mich erneuert, auch antworten und sagen, in keinem Fall heisse der Satz so viel, als Gott billige die Sünde. — Wenn mir nun oben auf grundlose Weise der Jesuit Vasquez beigesellt wurde, als lehre ich im Widerspruch mit den Reformirten so wie dieser, die Sünde sei ein *Ens relativum*, so wollen wir doch nachsehen, wie die Ebrard'sche Lehre überhaupt von unsern Alten eingereiht werde, und zwar z. B. von Maresius selbst, den er immer für seinen Indeterminismus citirt. Ebrard S. 28 führt für sich an Mares: *sed quum illa certissima futuritio nihil sit operata in Adami voluntatem, nihilque delibarit de intrinseca ipsius libertate, nec quicquam imminuerit vim illius, quo potuisset resistere tentationi, si voluisset* (das leidige, unbeachtete *voluisset!*), *non est quod Jesuitae cet. clamitent, necessitatem illam libertatem Adami subvertisse.* Merkwürdig! Ebrard stellt mich zum Jesuiten Vasquez, und meint, er habe was hübsches gefunden; hier nun durch eine Stelle seines Maresius stellt er sich selbst, ohne es nur zu merken, zu den Jesuiten!! Denn was anders meint Maresius, als die gegnerische Verdrehung, als ob die reformirte *necessitas praevisionis et decreti*, wie er oben sagte, oder

Digitized by Google

certissimae futuritionis, wie er hier sagt, des Menschen Freiheit aufhebe, kurz die Ebrard'sche Läugnung der reformirten Synthese. Nein, wenn Ebrard den Maresius für sich haben will, dogmatisch aber verbittet sich's dieser, wie wir sehen, sehr unhöflich, da aber Maresius ein bekannter Klopffechter war, so will ich ihn in dieser Hinsicht jedem zugestehen, der Lust hat, ihn den seinigen zu nennen [1]). Er gehörte diessfalls vielleicht zu denen, die was gefunden zu haben meinten, wenn sie die gegnerische Lehre als die der Lutheraner und Arminianer und Jesuiten (freilich im Unterschied von den Jansenisten, die er aber auch bekämpft hat) bezeichneten, hingegen hätte er schwerlich den Witz seiner eigenen Person angeworfen.

Die reformirte Lehre ist, wie oben schon sich gezeigt hat, dass der Sündenfall, von Gott *voluntate signi (praecipiente)* verboten und missbilligt, von Adam freiwillig und ungezwungen ausgeübt, andererseits unvermeidlich nach der *necessitas decreti* sich zutrug, somit von Gottes *voluntas decernens* gewollt sei, aber nicht wie das Gute mit *voluntas efficiens,* sondern mit *voluntas permittens,* indem auch dieser letztere unvermeidlich sich realisirt, *certissima futuritio,* und so gut, wie die *efficiens* als *voluntas efficax* zu betrachten ist. Will man diess lieber von Burmann hören, so lese man L. I. c. VI. §. 35. *Omnis peccati culpa non in dei ulla actione sed in hominis voluntate sita est. Atque eo magis ab omni labe remotus fuit deus, quod illam mali permissionem tamquam medium ad majus bonum procurandum adhibuerit, quodque — dignius longe opus exstruere atque justitiam et misericordiam, quae sine peccato aeternum latuissent, digne explicare noverit. Quae tanti erant, ut absque crimine deus peccatum permittere potuerit. — Neque accusari potest, quod homini velle non dederit.*

Diess die dogmatisch ausgebildete Lehre, ohne deren Kenntniss

1) Samuel des Marets, geb. 1599, konnte nur streng orthodox werden, da er noch in Saumur bei Gomarus, dann zur Zeit der Dordrechter Synode in Genf studirte. Nach 18 Jahre dauerndem Streit mit Voëtius, über eine Frage der Toleranz, vereinigte beide der Kampf wider die Coccejaner, dann stritt er wider Dalläus, dann gegen Wittichs Kartesianismus, gegen Schwärmer und Chiliasten u. a. m.

Digitized by Google

die nur praktischen oder minder scharf stylisirten Bücher anderer Theologen nicht recht gewürdigt oder nicht recht verstanden werden. Adam hatte das *posse, si vellet;* sehen wir endlich, was Ebrard so sorglos unbeachtet lässt, warum er zum *posse* das *velle* nicht hatte.

9. Deus causa deserens peccati.

Ebrard fasst die reformirte Lehre so, „dass Gott mit keinerlei Willen auf keine Weise das Eintreten der Sünde in die Welt wolle, sondern es blos vorhersehend zulasse, ohne dass ihm jedoch diese Zulassung abgezwungen sei; dem Menschen habe er Freiheit geschenkt, die Sünde meiden oder thun zu können." S. 28 f.

Da aber dieses die lutherische und arminianische Lehre ist, ohne dass es Ebrard sieht, so werden wir, nun zum feinsten Punkte der eigenthümlich reformirten Lehre übergehend, vollends alles bei ihm verwirrt finden, und ich für mich nur desto mehr und schlimmere Beschuldigungen und Belehrungen. Erinnern wir daran, dass nach reformirter Ansicht gar kein geschöpfliches Sein oder Vermögen oder Thun denkbar ist ohne eine entsprechende Sustentation von Seiten Gottes [1]): so müssen wir erwarten, dass, da Adams *justitia originalis*, namentlich sein spirituelles Vermögen des Glaubens, Liebens u. s. w. vom heiligen Geiste sustentirt sein musste, sowohl sein *posse*, als sein *velle* einer entsprechenden *gratia specialis* bedurft habe, und dass diese *gratia specialis* zweifach sei, eine die das *posse*, und eine die das *velle* sustentirt. — Stelle ich nun in meiner Dogmatik dar, Gott sei *causa deserens peccati*, und habe dem Adam eine *gratia specialis* vorenthalten oder entzogen, damit er erfahre, was sein *posse* für einen Werth habe; spreche ich also von Entziehung der das *velle* zum sichern und aktuellen Wollen des Guten sustentirenden *gratia specialis;* so hält mein Gegner mir Stellen vor, die meine Dogmatik selbst auch an ihrem Orte citirt,

1) Diess die *providentia efficax*. Z. B. Marck pag. 190. *Est actio dei externa, qua res omnes a se creatas potenti voluntatis jussu conservat, in agendo movet — — 192. — non motus generalis, a creaturis determinandus, uti volunt Jesuitae, Remonstrantes, Sociniani, — sed praevius et creaturas praedeterminans, ut actio creaturae et creatoris realiter sit eadem.* 197. *Providentiae mala quoque subsunt.*

Digitized by Google

Stellen, welche das volle *posse* Adams beschreiben, und die ihm so vollständig hiefür gegebene *gratia*. Und so seines Sieges überaus sicher macht mir Ebrard einen Vorwurf um den andern, und gibt mir eine belehrende Zurechtweisung um die andere schon S. 11, und mehr noch S. 29. „Darüber seien alle Reformirten einig, dass Gott *nullo modo causa lapsus* sei," ferner, „hätten unsere Orthodoxen durchaus gelehrt, dass Adam ausgerüstet gewesen mit der *gratia sufficiens, qua posset perseverare, si vellet.* Schweizer aber lehre eine Entziehung oder Vorenthaltung der Gnade beim Sündenfall."

Nun denn, dieses *si vellet!* Unter den Zeugen für Ebrard steht z. B. auch S. 30 Burmann, der gelobte Schüler des noch gelobtern Coccejus. Aber was sagt denn schon Coccejus selbst, obwohl er nur ein kleineres Werk geschrieben? Coccejus I. III. 62. sagt: Adam habe gesündigt *voluntarie, permittente deo i. e. non dante gratiam, per quam certo vellet, quod poterat, obedire.* Dann bescheidet sich dieser Dogmatiker und kann es, da er genug gesagt: *hic subsistimus, credentes divinis oraculis, — quae captum nostrum superant;* also er glaubt die Synthese, obwohl man sie nicht genügend vermitteln könne, und sagt nur, diejenige *gratia*, welche das *velle* Adams gesichert hätte, gab Gott nicht, somit war Adam von dieser *gratia* verlassen, und Gott in diesem Sinne *causa deserens peccati.*

Zunächst, *„deum nullo modo lapsum voluisse,"* ist schon widerlegt, und was Ebrard dem Zwinglischen Traktat vorwirft, das thut er vielmehr selbst; er wirft immer mehrere Fragen durch einander und antwortet so, dass es wahr ist für die eine, falsch aber für die andere. Wahr ist, dass es in Gott keine Schuld-Ursächlichkeit gibt, und dass er die Sünde nie will, *voluntate signi, praecipiente;* unwahr dagegen, dass er sie *voluntate decreti* auch nicht wolle, denn sonst könnte sie gar nicht eintreten. Er will sie also *voluntate efficaci*, wenn schon nicht *efficiente*, sondern *permittente*, d. h. indem er dem Adam das *donum perseverantiae* oder die sein *velle* sichernde Gnadenhülfe, ohne welche er sicher fallen wird, nicht gibt. Diese Zwinglisch-Calvinische Lehre trägt z. B. vor Heidan I. pag. 133. *Si deus nollet, ut peccata fierent, impediret, nam potest. Sed si non fierent, non posset patefacere justitiam*

Digitized by Google

suam, illa, puniendo, et misericordiam, illa remittendo. At omnis dei voluntas absoluta, praecisa et efficax est, licet non omnis sit effectiva, sed quaedam permissiva. At quod deus permittit, volens permittit, ergo ut fiat (sehr anders, als Ebrard auslegte), *necessario ergo fiunt quae permittit deus. 134. Certe voluntas dei decernens voluit, ut aliquid injustum fieret extra se, at id non verum de voluntate, qua quis vult injustum aliquid facere intra se;* und nun S. 135 die sorgfältigen *distinctiones voluntatis dei*, welche ich erfunden haben soll!

Alles, was hier Ebrard mir gegen diese Lehre entgegen citirt, enthält weiter nichts, als die andere Seite der Synthese, wie sie bei Heidanus und in meiner Dogmatik auch zu lesen ist. Versteht sich: *decretum non est causa efficiens peccati qua peccati;* denn es ist ja nur eine *permissio*, aber *non otiosa sed efficax* gelehrt worden, so dass, was Gott *permittit*, sicher erfolgen wird. Ist er denn nicht *causa deserens?*

Indess muss sich meines Gegners Unorientirtheit da nun am glänzendsten zeigen, wo er mit den rhetorischen Ausrufungen der grössten Sicherheit S. 30., und schon S. 11. meinen Widerspruch mit den Alten aufdeckt. *„Suicerus deum ait Adamo gratiam adjutoriam subtraxisse, antequam laberetur atque eo consilio, ut laberetur*, was Maresius, Wendelin, Burmann so bestimmt verwerfen. *Profecto veteres illi, opus habuissent a Suicero doceri — —!“* Nun, ich eben belehre die Alten nicht, da ich sie nur zum Wort kommen lasse zu meiner Belehrung; aber Ebrard „belehrt und verdreht“ sie; da er, befangen in kirchlichen Jetztzeit-Interessen, sie gar nicht will zum vollen Wort kommen lassen; denn ihm erscheint ihr Determinismus als ein *summe vituperandum*, — also: sie dürfen so äusserst Tadelnswerthes nicht gelehrt haben, ich hingegen je tadelnswerther, desso besser. — Meine Lehre: *deus est causa deserens peccati, denegans Adamo gratiam specialem* — scheint Ebrard eine thörichte Erfindung, da ich ja selbst Stellen citire, wie Calvin: *potuit stare si vellet*, Wolleb: *causa transgressionis Adami non fuit — — denegatio specialis gratiae*, Burmann: *dederat deus Adamo posse si vellet, non velle quod posset.* Vermag ich mich dessen, dass Ebrard dieses *si vellet* gar nicht näher ansieht, und über der Freude am: *dedit posse si vellet,*

Digitized by Google

das ausdrückliche: *sed non dedit velle, quod posset* gar nicht versteht? Coccejus selbst erklärt ja sein: *permittente deo* mit i. e. *non dante gratiam, per quam certo vellet, quod poterat, obedire.* Also: Gott wusste, dass wenn er Adam zum *posse,* und der dieses *posse* sustentirenden *gratia* nicht auch die das *certo velle* sustentirenden *gratia* gebe, dann Adam sicher fallen werde, und gab ihm diese letztere *gratia* nicht, wenigstens im Moment des Sündenfalls nicht. Ist denn Gott nicht *causa deserens,* da er Adam das *donum perseverantiae* nicht gab, welches er hingegen den Wiedergebornen dann gibt in der *gratia inamissibilis?* Calvin sagt ja: *necessario peccant, tamen non coacti sed voluntarie, dei providentia sic ordinante.* Keckermann[1]): *peccatum nullam habet causam efficientem, sed deficientem tantum.* Heidan. I. 419. *Cur deus hic cessarit et triste illud peccatum non impediverit?* (natürlich durch Gnadenhülfe, nicht durch Zwangshinderung) *Potuit operari velle et perficere. At aliam viam institit. Neque enim homo solis arbitrii viribus inniti debuit. Quodnam ergo habuit auxilium? Augustinus duplex statuit, unum est adjutorium, quo, alterum, sine quo non aliquid fit. Hoc posterum Adamo praesto fuit, non illud alterum*[2]). Der Dekretsnothwendigkeit so gewiss, dass nicht diese, sondern die doch unzweifelhafte Freiheit nachzuweisen ihm Mühe macht, sagt er weiter: *Sed quomodo cum hac praeordinatione dei stare potest, quod certum est, hominem libero arbitrio peccasse? Fateor, difficile esse haec conciliare, et major inde difficultas, quod Adam indifferens habuit arbitrium — et integer et incorruptus esset.* — Auf all dieses gestützt, stellte meine Dogm. I. S. 401. den Satz auf: „Das Wirklich-

1) Dogmatik II. S. 30.

2) War es denn Willkür, wenn ich zu Ebrard's Aerger urtheilte, »die reformirte Lehre breche fast ganz zu der Idee hindurch, dass Gott die Menschheit so gewollt habe, wie sie geschichtlich immer ist, seine Hauptabsicht also nicht dem schnell verschwundenen Vorzustand Adams gegolten.« Musculi loci comm. locus 6. §. 4. — *liquet noluisse deum (ab aeterno), hominis felicitatem et salutem in primam illam conditionem, sed in illius reparationem in Cho. praedestinatam collocare. Huic electionis gratiae servivit lapsus.*

Digitized by Google

werden der Sünde ist verbunden mit Entziehung (Vorenthaltung ist mir auch recht!) dieses Gnadenbeistandes, ja diese geht voran.“ Ich begreife das Unorientirtbleiben eines Lesers, der isolirte Seiten heraus liest, aber theils wird dort die Lehre vom Sündenfall nur vorbereitet, da ihr später ein besonderer Ort gewidmet ist, theils stehen hinlängliche Belege unter dem Satz, theils geht unmittelbar vorher der andere Satz: „Ob auch von der Schöpfung her habituell gut und gerecht, konnte der Mensch es aktuell nur sein durch specielle Gnadenhülfe Gottes,“ worunter Scharpius: *Adam poterat sine gratia verum cognoscere, i. e. vera omnia, quae naturam ejus non superabant. At ut actu cognosceret, opus habuit dei auxilio.— Ad illa vero cognoscenda, quae naturale lumen intellectus excedebant, opus fuit gratia speciali.* Und vollends: *Accepit rectitudinem — et bonam voluntatem, qua posset a malo se continere et sancte vivendo in eo statu continuare, si vellet; denique ut hoc vellet, opus habuit alia gratia, qua fieret ut vellet, quod poterat.* Dann folgt noch Wendelin: *opus habuit speciali gratia ad constanter bene operandum, — — velle enim non accepit, ergo ad volendum opus habuit gratia.* — Und nun, wenn ich für den Moment, wo Adam das *velle* ausgeht, lehre: „das Wirklichwerden der Sünde ist verbunden mit Entziehung dieses Gnadenbeistandes“: hält Ebrard mich einer ordentlichen Recension unwürdig, und wirft mir „Verdrehung der reformirten Lehre vor, indem ich (woran kein wahres Wort) das *adjutorium gratiae* mit dem katholischen *donum superadditum* verwechsle, und die unerhörte Erfindung beifüge, Gott habe dem Adam die unterstützende Gnade entzogen.“ So kompromittirt man sich, wenn man in diesen schwierigen Regionen forschen will ohne die nöthige Unbefangenheit, und richten will, ehe man den Process wirklich studirt hat. Eine Kleinigkeit, den Unterschied von *posse* und *velle*, übersieht man, und die Folge ist, dass man nichts als völlig unnützes Gerede machen kann. — Dass in so feiner Region nicht alle Dogmatiker gleich klar und in gleicher Terminologie reden, kommt noch hinzu. Daher hat auch hier Maresius für Ebrard zeugen sollen, und zeugt doch gegen ihn, ohne dass dieser es nur versteht. Maresius: *licet Adam non haberet auxilium, quo infallibiliter perseveraret, habebat tamen auxilium, sine quo non perseverare poterat et quo perseverare*

Digitized by Google

potuisset, si eo uti voluisset. — Etsi id quoque verum sit, quod decreti respectu necessario peccaverit. Nicht minder irrt sich Ebrard in Burmann, der I. 424. gerade auch das zweifache *adjutorium gratiae* lehrt, *prius necessarium ad τὸ posse evitare peccatum, alterum ad illud actu evitandum, illud ad τὸ posse perseverare, hoc ad perseverare ipsum. — — 426. Auxilium gratiae et suavem illum influxum, quo homo actu perseverasset, (deus) suspendit, neque enim illum largiri tenebatur, cum homo suis viribus fidens istud non expeteret.* Die Sustentation des *velle* ist also nicht vorhanden, daher die Bemühung zu zeigen, dass Gott nicht schuldig gewesen, sie zu geben, zumal ja Adam ihn nicht darum bat, sondern auf sein *posse* vertraute. — Versteht sich, dass für den Sündenfall der Engel gleich gelehrt wird. Marck 185. *Lapsus angelorum est voluntarius, deo denegante gratiam, per quam perseverarent.* Hier aber ist vollends schwer zu lehren, weil ja die Einen nicht gefallen sind. Daher wohl: *deo non quidem subtrahente sed tamen denegante gratiam,* eben aus Verlegenheit gesagt wird, und Burmann I. 375. nur sagt: *Angelorum lapsus, quamquam non sine providentiae dei interventu contigit, non deo sed ipsis auctoribus adscribendus est.* Heidan. I. 284. *Nemo recte uti potest voluntate sine gratia. Sed angeli habebant gratiam, sine qua non, non autem gratiam, qua perseverarent.*

Worin steckt nun der Grundirrthum meines Gegners? [1]) Er kommt mit einer Bibellehre, nach welcher das *velle* des Menschen eine independente, erste Ursächlichkeit, ohne einer es sustentirenden *gratia* zu bedürfen, und in seinen Aktionen undeterminirt wäre. Die Reformirten hingegen setzen wie jedes kreatürliche Sein und Thun, so auch unsern Willen und seine Aktionen unter die göttliche Causalität als Instrumente, die nichts leisten ohne durch die göttliche Sustentation [2]). So tief in der ganzen Seinsanschauung ist der Deter-

1) An derjenigen Pietät für die Kirche, welche des Gegners Charakter und Absichten verdächtigt, mag ich nicht Theil haben, und will nicht Gleiches mit Gleichem vergelten.

2) Bei den Engeln, weil die einen fielen, die andern nicht, und doch alle gleich geschaffen waren, weiss man sich nicht zu helfen.

Digitized by Google

minismus oder die Synthese desselben mit der menschlichen Freiheit begründet. Wer es unternimmt, diesen Determinismus zu läugnen, oder als ein leicht abtrennbares Nebenschoss einzig im Dogma von der *gratia amissibilis* zuzugestehen: der kann gar nicht anders, als zur Strafe für die seinen Blick trübenden „kirchlichen Zeitgeists-Interessen" oder Unvorsichtigkeit und Unorientirtheit, bei desto keckern Urtheilen, die Rolle spielen, welche wir nun kennen. Die Reformirten würden sagen, er vollziehe da eine *necessitas decreti permissiva*, die für ihn bei seiner Gemüthsart, bei diesen Umständen, Veranlassungen u. s. w. sicher so hätte realisirt werden müssen, und dennoch die vollkommenste Freiheit, Verantwortlichkeit und Schuld ihm durchaus nicht absprechen.

10. Weitere Missdeutungen.

Ebrard erhebt zu allem Bisherigen noch einige Beschuldigungen, die aber mit dem Determinismus so wenig zu thun haben, als meine Grossraths- und Kirchenraths-Rede und Aufsätzchen im „erzobscuren Journal"; desto mehr hingegen hieher gehören, sofern der Titel des Ebrard'schen Traktats etwa lauten würde: „Denunciation Schweizer's und seiner Dogmatik."

1) Ich soll die katholische Lehre vom Urstand, dass nämlich die beim Sündenfall verloren gegangene *justitia originalis* ein blosses *donum supernaturale*, ein blosses *superadditum* gewesen, nicht gekannt, mit andern verwechselt und so in die reformirte Lehre eingeschwärzt haben: sagt Ebrard S. 24 und öfter. Aber das Verwechseln und Vermengen ist auch hier auf seiner Seite. Ich habe Dogm. I. S. 395. 402. 457 und anderwärts alles das selbst dargestellt, was mir nun über jene katholische Lehre will mitgetheilt werden. Nun „soll ich aber die Doppelsinnigkeit des Wortes *imago*

Heidan. l. l. *Datum illis fuit τὸ perseverare, si vellent, non τὸ velle, ut perseverarent* ist hier nur Phrase der Verlegenheit. Eigentlich ist nur die *praedestinatio angelorum*, welche die einen zur Seligkeit, die andern zur Verdammniss bestimmt, das entscheidende. Hier erst würde ich die Achillesferse des reformirten Systems suchen, das nicht Dualismus will und doch Determinismus. Darum habe ich angedeutet, dass entweder der Determinismus oder der finale Dualismus aufzugeben sei.

Digitized by Google

divina, das bald die *justitia originalis*, bald die Würde der Menschennatur vor der thierischen bezeichne, benutzt haben, um zu ersinnen, dass nach reformirter Lehre das göttliche Ebenbild nicht verloren, sondern nur verletzt sei, verloren blos die *justitia originalis*, und dass nicht einmal diese Distinktion bei Allen feststehe." Ungefähr das habe ich wirklich gesagt (I. S. 397.), nur etwas bestimmter, nämlich: die *imago dei* als Gottähnlichkeit der menschlichen Natur sei nicht verloren, nur entstellt, verloren sei theils der *status integritatis* als Zustand, und die *justitia originalis* als *habitus*; doch werde diese Unterscheidung nicht immer festgehalten. Ebrard, der dieses Schwanken auch nicht läugnet, meint nun, „es sei mir erwünscht gewesen, und darum habe ich mich wohl gehütet, zu sagen, dass nur im 16. Jahrhundert diese Unterscheidung schwankend gewesen, im 17. aber nicht mehr." Ob es mir erwünscht gewesen, wird Ebrard dem, der Herzen und Nieren prüft, überlassen müssen; ich hatte keine Geschichte dieses Dogma zu geben, sondern II. S. 390 vorsichtig so zu reden, dass keine dagewesene Lehrform ausgeschlossen werde. Die scholastisch bestimmtere habe ich erwähnt und gelobt, ja wenn ich nicht irre, hat Ebrard sein Hauptcitat *a Diest* eben aus meiner Dogmatik S. 391., und vielleicht auch die übrigen alle! Ebrard's Zurechtweisung Calvin's könnte ich ohnehin nicht billigen, sondern müsste eher den Tadler selbst zurechtweisen. Warum soll ich nicht S. 390 mit Calvin und Andern lehren, „die *dona naturalia* seien beim Sündenfall verderbt, die *supernaturalia* verloren worden," da Calvin es selbst sagt, und warum soll ich nun Katholisches einschwärzen, da Calvin doch kein Katholik ist? Dass Ebrard, die Sache nur obenhin ansehend, hier etwas ganz anderes, nämlich die katholische Lehre, es seien beim Sündenfall die *pura naturalia* übrig geblieben, und nur ein accidenzielles *superadditum, dona supernaturalia* entzogen worden, einmengt: das konnte mich nicht bestimmen, den Calvin zurechtzuweisen, zumal er Nachfolger genug hat für seinen Satz, ohne dass irgend Katholisches eingeschlichen ist. Also *dona naturalia corrupta sunt, supernaturalia perdita* sagt Calvin; Ebrard meint, „er sollte sagen die *naturalia* seien auch nicht einmal verderbt worden"; aber dagegen wehren sich gerade die Protestanten (Dogm. I. S. 400.). Nein, Calvin sage nur, trotz Ebrard, was er wirklich sagt, die natürlichen

Digitized by Google

Gaben, z. B. Wille, Einsicht u. s. w. seien corrumpirt worden, die übernatürlichen, z. B. Glaube, Liebe aber verloren. Sollen wir darum, weil in einem ganz andern Sinn und in einem andern Streitpunkt das katholische *supernaturale, superadditum* abgewiesen, und sehr genau festgehalten wird an der Lehre, die *justitia originalis* sei vielmehr eine zum wahren Begriff der menschlichen Natur selbst gehörige Zuständlichkeit, gehöre zur Natur, — sollen wir darum den ganz andern Sprachgebrauch aufgeben, der die gemeine Vernunft, z. B. *naturalis*, nennt, das spirituelle Leben aber und die spirituellen Tugenden *supernaturalia*? Davon allein redet Calvin in jener Stelle, die ja weiter lautet: *hoc membro* (unter *supranaturalia*) *intelligunt fidei lucem — quae ad coelestem vitam adipiscendam sufficerent. Exstincta sunt, donec per gratiam regenerationis ipse recuperet homo.* — Das andere lasse ich scharf genug durch mehrere Citate gegen Bellarmin sagen: dass allerdings *rectitudo in creatione accepta*, ein *habitus concreatus* gewesen, und insofern dem Adam *naturalis*, und Ryssevius Citat trägt vollends genau diese Lehre vor. Es scheint mir also Ebrard's, nicht meine Schuld, wenn er den doppelten Sprachgebrauch von *supernaturale* nicht beachtet, und darum mir und Calvin Correkturen zumuthet, die nur verwirren würden. Ich meinerseits glaube, es brauche etwas mehr als einen zugleich indeterministisch und doch auch orthodox reformirten Kritiker, um den Calvin zurechtzuweisen.

2) „Der Ausdruck: Adams Sünde sei ein *peccatum non personale tantum sed naturale*, werde von mir missbraucht, indem ich *naturale*, statt auf die in Adams Lenden mit durch diese Sünde corrumpirte Menschheit, vielmehr auf die *causa peccati primi* beziehe, als ob der Sinn wäre, Adam habe nicht *sua voluntate sed necessitate quadam naturae* gesündigt," sagt Ebrard S. 32 f. Wieder unwahr, oder wo habe ich mich so ausgedrückt, und wer kann, was ich Dogm. II. S. 52 darstelle, so wunderlich auffassen, als nur ein Kritiker, welcher von Determinismusriecherei sich verblenden lässt! Hier habe ich an die Frage, ob die Sünde nothwendig oder nicht nothwendig geschehen sei, gar nicht gedacht (Ebrard sagt gar: naturnothwendig), sondern gesagt, wie er es selbst citirt, aber entstellend übersetzt: „beim Eingehen in die Sünde handelte Adam nicht vermöge seiner besondern Persönlichkeit, sondern als

Digitized by Google

Mensch überhaupt, wie jeder Andere auch gehandelt hätte." Das übersetzt mir Ebrard: *non suae personae arbitrio, sed universi generis humani indole*, und deutet das letztere als eine *necessitas naturae!* Ich rede dort so wenig vom Gegensatz der Freiheit oder Nothwendigkeit (die mir überhaupt nie in Ebrard's Sinn sich einander ausschliessen), dass mein Satz ausdrücklich also fortfährt: „Ebenso verhält es sich mit der *justitia originalis*, die auch nicht Adams besonderer Persönlichkeit, sondern überhaupt dem zuerst und ausserordentlich in's Dasein gerufenen Menschen galt." So untreu und entstellend gibt man meine Sätze, um sie dann anzugreifen! man verschweigt, dass ich den *lapsus* gerade so wie die *justitia originalis* ein *naturale, non personale tantum* nenne, somit gar nicht an die deterministische oder freie Causalität, sondern an die gleichsam Quantität des Subjektes denke; man verschweigt, dass ich gleich nachher sage: „Zudem ist Adam das repräsentirende Haupt aller seiner Nachkommen, und insofern sind Alle in ihm gleichsam enthalten und mitbetheiligt." Wie steht's nun aber mit Ebrard's Exegese, die sich bei *volens permittit peccata* so schön charakterisirt hat; wie will er denn das Sätzchen auslegen: *peccatum primum non erat personale tantum sed naturale?* Er behauptet, „es beziehe sich auf die Folgen der Sünde, denn diese seien nicht nur für Adams Person, sondern für die ganze menschliche Natur eingetreten." Ich hingegen behaupte, diese Folge sei zwar auch angedeutet in unserem *peccatum erat naturale*, wie ich ausdrücklich gezeigt habe, aber da das, was *non personale tantum sed naturale* genannt wird, eben nicht *sequela*, sondern *peccatum* heisst, so sei das sündigende Subjekt besprochen, und nur implicite zugleich die Sündenfolge. Ja wohl, sagt Alsted: *non proprium erat primorum hominum, sed commune totius generis et omnium posterorum, qui in lumbis Adami erant*, wie ich II. S. 52 es selbst anführe, aber er spricht eben vom *peccatum primum*, nicht von dessen *poena*. So sagt Heidan. I. 425. *Cur omnes morimur in Adamo, nisi quia omnes in illo peccavimus*; dann 427. *peccatum illud primum, utpote peccatum universi generis humani, non soli Adamo nocuit, sed etiam posteris omnibus*, was ich in einem besondern Paragraphen ausführe. Hätte ich *peccatum* hier wie mein Recensent ausgelegt mit *poena:* so würde er, und dann mit Recht, es wohl auch

Digitized by Google

tadeln. Seine Exegese aber ist hier so willkürlich, wie oben bei *deus volens permittit* oder *permittendo vult peccata*, wo vor der grössten Lächerlichkeit diese Willkür nicht zurücktrat. Der Determinismus ist im reformirten System so klar gelehrt, dass man ihn nicht erst durch schlechte Exegese einzelner Sätzchen zu suchen hat, wohl aber nur mittelst solcher kleinen „Künste" zu läugnen im Stande wäre.

3) „Ich hätte II. S. 42 künstlich entstellend gelehrt, die *concupiscentia* sei erblich nicht in dem Sinne, *quasi labes parentum liberis in generatione communicetur, sed deum ita rem instituisse, ut corruptio in omnes maneat*, wobei ich das *justo dei judicio* wegschiebe." S. 34. — Wieder entstellend übersetzt, indem Ebrard einfach das weglässt, worauf hier Alles ankommt. Mein Satz lautet: „nicht die Zeugung an und für sich habe den Kindern die gesunkene Beschaffenheit mitgetheilt, sondern vermöge einer göttlichen Anordnung geschehe es, dass an allen erzeugten Individuen die Erbsünde sich mittheile." Dass dieses *justo dei judicio* geschehen sei, ist theils im *peccatum naturale* enthalten, theils ist diese Anordnung Gottes dargestellt als Folge der ersten Sünde, theils sagen es die Belegstellen. Wie kann übrigens die Orthodoxie eines Satzes verdächtigt werden, der nur den Inhalt seiner Belegstellen deutsch wiedergiebt. Wörtlich lehrt so Calvin, sodann Danäus: *peccati originalis efficiens causa ex parte dei est justa* (habe ich das etwa weggeschoben?) *ipsius ordinatio, non ipsa naturalis vis gignendi, quae est in nobis a deo.* Das einfach habe ich Deutsch gegeben, und Ebrard nennt es eine Entstellung! Der Satz musste um so mehr erwähnt werden, als theils die Erbsünde nur aus der ersten Sünde hergeleitet wird, theils die Seelen nicht traducianisch, sondern kreatianisch entstehen sollen.

11. Schluss.

Nach all dem ruft Ebrard endlich zum Schlusse kommend S. 34.: „Ich müsste ein Buch schreiben, wenn ich gleich einlässlich zeigen wollte, wie wunderlich Schweizer die Lehre vom *concursus dei ad malum* den reformirten Theologen wegläugnet, aus einigen Stellen Wyttenbach's, d. h. der Wolf'schen Philosophie die Nothwendigkeit der Wunder zu zerstören, in der Christologie das eigen-

Digitized by Google

thümlich reformirte zu übersehen, ja die Heiden in die *oeconomia sub lege* zuzulassen trachtet."

Nun gegen abentheuerliche Wichtigmachung der Wunder habe ich wesentlich Zwingli reden lassen (I. S. 322 f.), der, ob auch nicht in Gunst bei Ebrard, doch kein Wolfianer war; für die reformirte Christologie habe ich Schneckenburger's, d. h. die besten Vorarbeiten treu benützt; den *concursus dei ad malum* habe ich, gegen die von Ebrard wiederholte Läugnung eines wahren *concursus*, ungemein kräftig geltend gemacht, und für die Zulassung edlerer Heiden in Vorökonomien des *foedus gratiae* habe ich, ausser dem fatalen Zwingli, im Nachwort noch andere Zeugen angeführt.

Es hat sich ergeben, dass der Angriff des Ebrard'schen Indeterminismus auf meine Darstellung der reformirten Dogmatik nichts neues ist, sondern ganz einfach nur eine Wiederholung dessen, was Lutheraner, Arminianer und Katholiken wider die reformirte Orthodoxie immer eingewendet haben; somit keine üble Probe für die Richtigkeit meiner Darstellung. Dieser alte Streit zog sich in weit mehr spezielle Dogmen hinein, als Ebrard berührt hat. Z. B. verwarfen die Reformirten in der Lehre vom göttlichen Wissen die *scientia media*. Vergl. I. S. 268 f. und etwa Marck pag. 92.: *Jesuitae et Arminiani introduxerunt scientiam mediam, conditionatam, quae habeat pro objecto res contingentes et liberas a deo non decretas, et suspensas a conditionibus indeterminatis. Opponimus nos dei independentiam.* Die parallele Bestimmung wurde auch für die Objekte des göttlichen Willens ausgeführt, dass Gott sich selbst und alle wirklich werdenden Dinge wolle, nicht aber auch mögliche, die aber niemals werden, somit nicht bedingte, blos ein entweder oder. Wie kann denn Ebrard mir die Ignoranz zuschieben, als meine ich, erst Julius Müller habe die Lehre vom sichselbstbeschränkenden Gott erfunden, da ich in meiner Dogmatik überall hervorhob, wie diese Lehre von unsern Alten sei zurückgewiesen worden?

Jede reformirte Polemik kann uns zeigen, wohin man die Ebrard'sche angeblich reformirte Lehre stellen würde. Erhebt er die Anklage, dass ich Gott zum Urheber der Sünde mache, so antworte ich mit Hoornbeeck: *Summa controversiarum religionis cum infidelibus, Haereticis, Schismaticis Traj. 1653.* Im Ab-

Digitized by Google

schnitt: *de Remonstrantibus.* Pag. 470.: *„Horrenda aliqua (Remonstrantes) in nostram doctrinam, praesertim de praedestinatione, proferunt opprobria, de deo autore peccati, quae vana terriculamenta et calumniae sunt, quibus nos contra fas et verum improbe onerant, ut simplices homines a communione nostra absterreant et seducant.“* Sagt Ebrard, Gott habe sich selbst beschränkt, dem Menschen independente Freiheit eingeräumt, und vorhersehend die Prädestination abgeschlossen: so fahre ich dort fort S. 472.: *nego, causam praedestinationis ut propter praevisam fidem aut infidelitatem.* Sagt er, die *gratia inamissibilis* sei nur Lehre einer reformirten Parthei, so steht dort Namens aller Reformirten: *Deus fideles ita semper custodit, ut nunquam a se prorsus deficiant.* Sagt er, der menschliche Wille sei independent, so steht dort: *providentiae divinae vis influit in voluntatem, eam ad actum suum excitando et determinando.* Sagt er, die Prädestination und der Determinismus sei ein blosses Accidens, so lesen wir dort im Abschnitt gegen die Lutheraner pag. 603.: *Controversia de praedestinatione pro articulo dissensus haud minimo habita semper fuit.* Sagt er, ich hätte die Unterscheidung der *voluntas dei decernens* und *praecipiens (occulta* und *revelata)* ersonnen, so steht dort pag. 608.: *neque duriores apud nostrum quemquam locutionum modi occurrunt quam apud Lutherum, qui adversus easdem calumnias necesse habuit respondere, qualibus nostra eadem a Lutheranis infamari solet, ut de deo autore peccati, de distinctione duplicis dei voluntatis occultae et revelatae.* Sagt er, es stehe bei unserem Willen, Gottes Ruf zu widerstehen oder nicht, so steht dort p. 609.: *ad Pelagianismum deflectentes, illud „non resistere“ a nobis oriri, inde sequi spiritus operationem, dicunt — contra Lutherum suum ac contra communem nostram doctrinam.* — Was Hoornbeeck über die Gegner sagt, passt auch auf Ebrard: *in fingendis et faciendis controversiis strenui sunt, in disputando molesti, prolixi, obtusi acerbi et maleloqui.*

Und nach solcher Polemik, die bei aller Animosität nichts vorbringen kann, als was von jeher eben gegen die reformirte Lehre immer vorgebracht wurde, endet Ebrard mit der Versicherung: „Es wäre mir nie in den Sinn gekommen, jene Künste an's Licht zu

Digitized by Google

ziehen, wenn man nicht für unsere alte Dogmatik einzig auf Schweizer's Werk beschränkt wäre; so aber habe ich es für Pflicht erachtet, die Pietät gegen die Kirche der Rücksicht auf den bisherigen Collegen vorzuziehen, damit man diese Kirche nicht für die Urheberin der pantheistischen, Glauben und Sitte unterwühlenden Richtungen unserer Zeit halte."

So schön und überaus fromm kann ich nicht enden, sondern nur die Hoffnung aussprechen, dass, wer etwa einen Coccejus *redivivus* bearbeiten sollte, meine Dogmatik doch schon aus Dankbarkeit für das aus ihr zu nehmende, und durch sie erleichterte etwa auch noch werde leben lassen. Ebrard's Urtheil über Zwingli's Traktat dürfte seinen eigenen nicht übel geschildert haben: *„ex hoc libello quilibet quodlibet elicere potest, quia autor diversas quaestiones constanter confudit, liberene an necessario Adamus lapsus sit, quale sit post lapsum serrum arbitrium, qualis sit dei ad malas hominum actiones concursus. Quum haec tria omnino non distinxerit, quaecunque profert, simul vera et falsa sunt. Eo autem, quod haec tria continuo confundit, affatim ostendit, numquam se antea animum adrertisse ad accuratiorem eorum problematum explorationem. Tironis igitur quam haeretici in hoc libello similior est."*

Für Ebrard bleibt nichts übrig, als die Lehre jener die absolute Prädestination nicht festhaltenden, und doch orthodoxen Reformirten darzustellen und zuzusehen, wo er solche Grenzbewohner oder gar symbolische Bücher entdecke, die ein indeterministisches System wirklich ausgeführt hätten, und bei feindseliger Opposition wider Zwingli, Calvin, Peter Martyr, Polanus, Keckermann, Heidegger, die Holländer, Schotten u. s. w. dennoch orthodox geblieben wären. Und welch' ein Interesse hätte eine solche, abgeschliffen reformirte Dogmatik neben der remonstrantischen und lutherischen? Für eine Geschichte der reformirten Dogmatik hingegen habe ich selbst angedeutet, wie interessant es wäre, das abgeschwächt Reformirte in seinen Uebergängen zum Lutherthum darzustellen und zu untersuchen, wie weit etwa Bullinger, sein äusserst vorsichtig lehrender Freund Musculus, auch spätere Deutsche, wie Wendelin, etwa auch der von seiner Zeit schwerlich verstandene Amyraut [1]) unser refor-

1) Es ist mir nicht klar, ob wirklich sein sogenannter Universa-

Digitized by Google

mirtes System in seiner Schärfe vielleicht nie erzeugt hätten, wie man in andern Hinsichten ähnliches von Melanchthon für das lutherische vermuthen kann. Eine solche geschichtliche Darstellung müsste ich selbst wünschen. Auch ein *foederalismus redivivus* wäre formal wenigstens eine willkommene Ergänzung; nur müsste ich gegen deren Orthodoxie protestiren, wenn sie von einem *laudator indeterminismi* zurecht gelegt würde. Die Entstellungen, Verdrehungen, Selbsttäuschungen eines solchen Werkes sehe ich so sicher voraus, als ich die meinem Werke gerade in dem Punkt, wo es am wenigsten angreifbar ist, nachgeredeten widerlegt weiss. Will man eine Union, so geschehe es nicht auf dem Wege, dass die kräftigst reformirten Alten verrätherisch preisgegeben, und ihr wahres System verläugnet oder verdeckt würde. Ich meine, der reformirte Determinismus in seinem tief frommen und von hoher Geistesbildung getragenen Wesen müsse vollkräftig aufgenommen werden, wenn man durch Union mit dem anthropologisch befriedigenden Lutherthum die theanthropologische Vollendung des Protestantismus erringen will.

II.

Der Paschastreit und das Evangelium Johannis, mit Rücksicht auf Weitzel's Darstellung.

Von

Dr. Hilgenfeld in Jena.

Seit dem Erscheinen der Bretschneider'schen Probabilien ist der Paschahstreit der alten Kirche einer der wichtigsten Punkte ge-

---

lismus eine irgend erhebliche Abweichung war; desto klarer aber, dass sein Auftreten für den passiven Gehorsam gegen die Bedrückungen von Seiten der Obrigkeit den damaligen Eiferern anstössig gewesen, und Amyraut ihnen *opportunus magis quam martyr* zu sein schien.

Digitized by Google

worden, um welche sich die Debatte über die Authentie des johanneischen Evangeliums gedreht hat. Diejenige Ansicht über den Ursprung und Charakter des Streites, welche der gründlichen, historischen Forschung von Mosheim an bis zu Rettberg, dem Letzten, der den Paschastreit ohne Rücksicht auf diese Streitfrage bearbeiten konnte, als Resultat sich herausgestellt hatte, wurde in den Händen der Kritik zur gefährlichsten Waffe gegen die traditionelle Ansicht über den Ursprung des vierten Evangeliums. Mosheim, welcher diesen Untersuchungen zuerst mit nachhaltiger Wirkung Bahn brach [1]), hat das Verdienst, nicht nur die gedankenlose Verwechselung des Pascha des alten Christenthums mit dem späteren Pascha, nämlich dem Auferstehungsfest, gründlich widerlegt, sondern auch den ersten Anstoss für die richtige Auffassung des Streites gegeben zu haben. So unhaltbar seine Ansicht über den Charakter der abendländischen Paschafeier war, so unnatürlich seine Annahme ist, dass die Abendländer in ihrer Feier die Zwischenzeit zwischen der Einsetzung des heiligen Abendmahles und der Auferstehung gänzlich unbeachtet liessen, und ihre Paschamahlzeit, welche nach diesem Gelehrten das letzte Mahl Jesu, wie die der Asiaten, zum Vorbilde hatte, an dem dem Auferstehungsmorgen unmittelbar vorhergehenden Abend gefeiert haben sollten: so ging Mosheim doch schon von der Einsicht aus, dass die jüdische Paschamahlzeit, welche ja mit dem letzten Mahle des Herrn zusammenfiel, der feste Punkt war, an welchen die christliche Paschafeier ursprünglich anknüpfte [2]). So war es der nächste Schritt, welchen Neander that, wenn er die völlige Aeusserlichkeit der Mosheim'schen Auffassung abstreifte, die Differenz, welche die Veranlassung eines so heftigen Streites wurde, nicht mehr in die blosse Verschiedenheit der Zeit der Feier setzte, sondern diese äusserliche Differenz

1) De rebus Christ. ante Const. M. Comment. §. 71. p. 435—445.

2) Der zweite Theil der Streitfrage wird pag. 445 so dargestellt: *Num Christianos deceat agnum suum paschalem eodem tempore, quo acerrimi Christi hostes Judaei suum comedere? Affirmabant Asiatici, negabant reliqui Christiani.* Der Unterschied beider Parteien, der kleinasiatischen und der römischen, bestand also darin, dass jene das christliche Paschamahl auch zu derselben Zeit mit den Juden hielt, welches Zusammentreffen die Abendländer vermeiden wollten.

Digitized by Google

selbst aus einer inneren, in der verschiedenen Auffassung des Christenthums gegründeten, dem Vorherrschen der judaisirenden oder der heidenchristlichen Richtung, ableitete [1]). „Wie die aus lauter Christen jüdischer Abkunft bestehenden Gemeinden, z. B. in Palästina, das ganze jüdische Ceremonialgesetz in den ersten Zeiten zu beobachten fortfuhren, so setzten sie auch die Feier der jüdischen Feste fort. Sie legten aber zugleich in die beiden Hauptfeste, das Paschafest und die Pentekoste, eine christliche Bedeutung hinein, die sich von selbst leicht darbot. Wenn sie insbesondere die Paschamahlzeit feierten, so war ihnen diese besonders wichtig als Andenken an das letzte Mahl Christi mit seinen Jüngern. — Dieses Paschamahl gab nun gewiss den Judenchristen, welche das jüdische Fest in ein christliches verwandelten, den festen Punkt in der Zeitrechnung. — Ganz anders war die Sache in den Gemeinden, in denen von Anfang an das heidnisch-christliche Element vorgeherrscht hatte, und in welchen man der Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes sich von Anfang an entgegenstellte, wie in der römischen (?). — In diesen Gemeinden hatte man von Anfang an nur Wochenfesttage; von Jahresfesten finden wir ja auch im N. T. unter Gemeinden der Heidenchristen nirgends eine Spur. Der Sonntag wurde in jeder Woche gefeiert wegen des Andenkens an die Auferstehung Christi, den Freitag betrachtete man als Fast- und Busstag wegen des Andenkens an das Leiden Christi. Indem man nun später einen Sonntag und einen Freitag im Jahre besonders hervorhob, entstand das Osterfest der Heidenchristen. Hier musste also der Hauptgesichtspunkt werden, das Andenken an das Leiden Christi jedesmal an einem Freitage, das Andenken an die Auferstehung jedesmal an einem Sonntage zu feiern. An eine Paschamahlzeit wurde hier nicht gedacht.“ Dieses sind die Grundgedanken einer lichtvollen Abhandlung, welche nicht blos in der ausführlicheren Untersuchung Rettberg's festgehalten, und nur mehr durch das Einzelne begründet und durchgeführt [2]), sondern auch von der späteren Kritik des johan-

1) In der Abhandlung: Erläuterungen über die Veranlassung und Beschaffenheit der ältesten Passahstreitigkeiten in der christlichen Kirche, in dem historischen Archiv von Stäudlin, Tzschirner und Vater. 1823. Heft 2. S. 90—100.

2) In der Abhandlung: Der Paschastreit der alten Kirche in seiner

Digitized by Google

neischen Evangeliums im Wesentlichen durchaus anerkannt wurden. Schwegler und Baur stützten sich auf den judaistischen Charakter der asiatischen Paschafeier einerseits, und setzten andererseits das Wesen der römischen Sitte gerade in eine antijudaistische Tendenz. Die römische Partei setzte an die Stelle des vorbildlichen jüdischen Paschamahles das Opfer des Erlösers am Kreuz [1]). Nach Baur gaben die Occidentalen aus keinem andern Grunde den von den Orientalen festgehaltenen Monatstag auf und feierten die Auferstehung nur an einem Sonntag, als weil sie die höchste Bedeutung des jüdischen Pascha darin erfüllt sahen, dass Jesus selbst als Paschalamm geopfert war. „So hatte man jetzt statt des Typus, was das bisherige jüdische Pascha gewesen war, die Sache selbst, es war erfüllt, worauf man bisher nur bildlich hingewiesen worden war, und eben dadurch war nun auch das Wesen der Sache selbst von den äusseren Formen frei geworden, an welche es im Judenthum gebunden war. — Hatte das jüdische Pascha sein Ende erreicht, so war man sich auch des Unterschieds des alten und des neuen Pascha's bewusst geworden, und musste so schon den Juden gegenüber das Interesse haben, die christliche Paschafeier von der jüdischen auch äusserlich so viel möglich zu trennen" [2]). Der Grundgedanke, von welchem die abendländische Feier getragen wurde, war somit kein anderer, als der, dass das jüdische Paschaopfer durch den Tod Christi als des wahren Paschalammes abrogirt sei, wie auch das Evangelium Johannis so unverkennbar den Tod des Erlösers als das Opfer des wahren Paschalammes auffasst und darstellt.

Bestand hierin das Wesen der Paschadifferenz, so könnte man das vierte Evangelium unmöglich als das Werk des Apostels ansehen, dessen Namen es trägt. Nicht nur konnte die Differenz in dieser

---

Bedeutung und seinem Verlaufe, in der Zeitschrift für histor. Theologie von Illgen. 1832. 2tes Stück. S. 91—126. Namentlich erinnerte Rettberg S. 123 f., dass die römische Kirche die angreifende war, und in diesem Streite die Consolidirung der Kirche und ihre äussere Einheit, also die Bildung der katholischen Kirche, im Auge hatte.

1) Schwegler, Montanismus. S. 193 f.

2) Theol. Jahrb. 1844. S. 641 f.

Digitized by Google

Weise aller Wahrscheinlichkeit nach erst in der nachapostolischen Zeit hervorgetreten sein; sondern Johannes war gerade der Apostel, dessen Auktorität die orientalische Observanz heiligte. Auf ihn beriefen sich, den Römern gegenüber, sowohl Polykarp als Polykrates [1]); und das Evangelium, welches seinen Namen trägt, sucht mit bestimmter Absicht diese Sitte in ihrer Wurzel zu untergraben! Es darf daher nicht befremden, dass man von apologetischer Seite die Resultate der früheren Untersuchungen wieder rückgängig zu machen, eine andere Ansicht über den Ursprung und Charakter der Controverse zu gewinnen suchte, und es scheint fast, als sei Neander, welcher die Auffassung dieses Streites so wesentlich gefördert hatte, an seiner eigenen früheren Ansicht durch die Consequenzen, welche man aus ihr zog, irre geworden. Seine Vermuthung, dass der Gegenstand der asiatischen Feier nicht die jüdisch-christliche Paschamahlzeit am Abend des 14. Nisan, sondern vielmehr der Tag des Leidens Jesu an diesem Tage, also ganz in Uebereinstimmung mit der johanneischen Relation über den Monatstag des Todes Jesu, gewesen sein möge [2]), machte den Anfang einer entschiedenen wissenschaftlichen Reaktion. Es ist jedenfalls erfreulich, dass nach dem oberflächlichen Gerede und den bodenlosen Confusionen Ebrard's [3]) über den ganzen Verlauf dieses so wichtigen Streites eine auf gründlichem Quellenstudium beruhende, in mancher Hinsicht sehr anerkennenswerthe

1) Bei Eusebius K.G. V, 24.

2) K.G. 2. Aufl. I, 1, S. 513.

3) Das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung. Zürich 1845. §. 8. S. 114 f. Diese Darstellung ist so flüchtig, so ohne alle Kenntniss selbst allgemein bekannter Thatsachen gearbeitet, dass Ebrard den alten Polykarp von Smyrna und den Polykrates von Ephesus in einem »Polykrates von Smyrna« zusammenfasst, den Apollinaris aus dem zweiten Osterstreit in den dritten, dem Victor von Rom zum Beistand, versetzt. Die Quelle dieser unerhörten Combinationen scheint übrigens nicht, wie auch ich, nach Zeller's Vorgang, in meiner Recension dieser Schrift, Allg. Lit.-Zeit. 1847. Nr. 9. 10. S. 79., vermuthete, in der ersten Auflage von Neander's K.G., sondern vielmehr in der K.G. des Eusebius gesucht werden zu müssen, da hier V, 24 sowohl von Polykrates, als auch von Polykarp die Rede ist!

Digitized by Google

Darstellung von Weitzel gegeben ist [1]), welche um so mehr Beachtung verdient, als sie in allen wesentlichen Punkten allem, was man bereits als sichere Errungenschaft der historischen Forschung anzusehen gewohnt war, geradezu widerspricht. Weitzel spricht sich S. 121 f. selbst über das Verhältniss seiner Ansicht zu seinen Vorgängern aus. Wenn man die Unrichtigkeit der einen Seite der Mosheim'schen Ansicht, über das Paschamahl der Orientalen, allgemein anerkannt habe, so habe man doch diese Ansicht nach ihrer zweiten Seite, hinsichtlich der orientalischen Feier, in der Hauptsache stehen gelassen, die orientalische Paschafeier fortwährend für eine judaisirende gehalten. Ihre Substanz, ihre Wurzel war nach Neander das jüdische Pascha; dieser Ansicht schloss sich Rettberg mit der Erklärung an, Mosheim habe den Schlüssel zu der asiatischen Feier glücklich in der Ableitung aus der jüdischen Mahlzeit gefunden, und dieses sei auch ganz der Standpunkt, auf welchem Baur und Schwegler, ja in der Hauptsache auch Gieseler und Niedner stehen geblieben sind. Nach Weitzel ist diese Auffassung zwar in Betreff einer vereinzelten ebionitischen Partei, welche uns in den Gegnern des Apollinaris von Hierapolis entgegentrete, vollkommen richtig. Aber die bei Weitem überwiegende Mehrzahl der Katholiken Kleinasiens soll aus ganz anderen Gründen an der Feier der τεσσαρεσκαιδεκάτη festgehalten haben; wir sollen bestimmt zwischen ebionitischen und katholischen Quartodecimanern unterscheiden. Zwischen diesen und den Occidentalen war die Differenz nach Weitzel nur eine innerchristliche, die sich auf die innere Disposition der Feier, nicht sowohl der Auferstehungs-, als der Todesfeier, bezog, und um die leitenden Gesichtspunkte drehte, nach welchen 1) der Anfangspunkt der Festfreude, und 2) der Termin des Todesfestes, seine Wochenstellung, beziehungsweise die ganze Gestalt der Todesfeier bestimmt werden sollte. Der erste von diesen beiden Differenzpunkten bestand daher darin, dass die Asiaten die Festfreude mit dem Todestage, als dem Tage der gestifteten Versöhnung, begannen, während für die Occidentalen nicht

1) Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Urchristenthums und zur Evangelienkritik, von K. L. Weitzel, Diakonus in Kirchheim u. Teck. Pforzheim, 1848.

Digitized by Google

sowohl die objektive Bedeutung der Heilsthatsache, als vielmehr die Zeit, in welcher diese Bedeutung dem subjektiven Bewusstsein der Apostel offenbar geworden war, der Tag der Auferstehung, maassgebend war. „Nicht sowohl das innere Wesen des Heilsfaktums, als eine historische Form des Bewusstseins über dasselbe bilden sie in ihrer Observanz ab“ (S. 131). Das zweite Moment der Differenz, welches die Zeit, beziehungsweise die ganze Gestalt der Todesfeier betrifft, bestand demnach darin, dass die Occidentalen das Fest des Todes von dem der Auferstehung aus bestimmten, und die Norm der Urwoche auch bei diesen Jahresfesten beibehielten, während für die Orientalen die ιδ', auf welche der Tod Jesu in der Urwoche gefallen war, „vermöge ihrer religionsphilosophischen Bedeutung“ ein selbständiger, absoluter Bestimmungspunkt für das Todesfest so gut, wie für den Auferstehungstag war. Es ist hier also die oben erwähnte Neander'sche Vermuthung, dass die Orientalen die ιδ' gerade als den Monatstag des Todes Jesu gefeiert haben mögen, vollständig angenommen und durchgeführt. Wenn die Kleinasiaten auch denselben Tag mit den Juden feierten, so folgt doch daraus nicht entfernt der judaistische Charakter ihrer Feier; vielmehr stand für sie die christliche ιδ' zu dem jüdischen 14. Nisan nur in dem Verhältniss der Erfüllung zum Typus. Man hielt gerade desshalb an diesem Tage fest, weil man eben Christum als das wahre Paschalamm betrachtete, dessen Tod mit dem jüdischen Paschaopfer der Zeit nach zusammengefallen war. Wie also diese Voraussetzung über den Todestag Jesu, welche man bisher als der asiatischen Feier geradezu widersprechend ansah, hier gerade zu ihrer Grundlage gemacht wird, so wird von Weitzel auch sonst die bisherige Ansicht über den Charakter beider Observanzen geradezu umgekehrt. Während der Standpunkt der occidentalischen Observanz „als ein mehr subjektiver, persönlicher, individueller, als der geschichtlich stetige und traditionelle, stereotype“ charakterisirt wird, so soll sich der der Occidentalen dagegen „als ein mehr objektiver, dogmatischer, universeller und frei bildender“ darstellen, auf die innere, objektive Bedeutung der Heilsthatsache selbst, nicht auf eine historische Form des Bewusstseins über dieselbe ausgehen. „Wie sich daher in der römischen Praxis ein urapostolischer, an die ersten Gefühle der Zwölfe genau anschliessender Typus zu erkennen gibt, so in der asiatischen ein pau-

Digitized by Google

linisch-johanneischer, dogmatisch freierer und höherer; beides individuelle Richtungen innerhalb des beiden gemeinschaftlichen, autonomisch christlichen Geistes" (S. 132). Diese Hypothese schliesst denn ganz consequent damit ab, die Jahresfeste in dieser doppelten Form schon als Einrichtungen der Apostel, des Petrus, Jakobus und der Urapostel auf der einen, des Paulus und Johannes auf der andern Seite darzustellen. Die Uebertragung der Urwoche auf den Jahrescyklus, also die occidentalische Observanz, ist gleichwohl die ältere; erst auf dem Standpunkt eines freieren, in das innerste Wesen der Heilsökonomie eingehenden Bewusstseins entstand die paulinisch-johanneische Observanz. Ja, selbst das fehlt nicht, dass nun in der abendländischen Sitte das judenchristliche, in der morgenländischen das heidenchristliche Element vorwiegen soll (S. 176 ff). Kurz, man braucht die bisherige Auffassung des Streites nur geradezu umzukehren, und man erhält im Wesentlichen die Weitzel'sche Ansicht.

Es wird schon aus dieser kurzen Uebersicht erhellen, wie wichtig und folgenreich die Weitzel'sche Hypothese ist; von den durch sie eröffneten Gesichtspunkten aus erscheint nicht bloss überhaupt die Geschichte der alten Kirche in einem neuen Lichte, sondern ganz besonders hellt sich auch der Widerspruch auf, welchen die Kritik zwischen der Geschichte des Paschastreites und der apostolischen Abfassung des johanneischen Evangeliums wahrgenommen hatte. Wie kann es jetzt noch bedenklich sein, dass der Apostel Johannes eine bedeutende Auctorität einer solchen quartodecimanischen Observanz war, für welche sein Evangelium durch den bestimmten Bericht über den Todestag Jesu ja eine Hauptstütze sein musste! Und wenn eine geschickte Exegese gar so glücklich sein sollte, auch den Widerspruch zwischen den synoptischen und dem johanneischen Evangelium in Betreff des Todestages Jesu hinwegzuräumen, so scheint sich das ganze Gewebe der Kritik völlig aufzulösen, und es ist gegründete Aussicht vorhanden, dass gerade die Geschichte des Paschastreits „ein Faden der Ariadne durch die Irrgänge der so viel anregenden und eben so viel irrgreifenden Kritik" sein wird [1]).

Eine specielle Prüfung dieser Darstellung scheint schon deshalb nicht überflüssig zu sein, weil Weitzel gegen die Bemerkun-

1) Man vgl. Weitzel's Schlussworte S. 325.

Digitized by Google

gen Baur's [1]) seine Ansicht noch einmal nachdrücklich vertheidigt hat [2]). Ich werde daher meine schon früher angedeutete Ansicht [3]) hier in ihrem vollständigen Zusammenhang darlegen und zu begründen suchen.

1. Die Urgeschichte der christlichen Paschadifferenz.

Geht man von dem Grundgedanken der neueren Kritik aus, dass die beiden grossen Parteien, welche innerhalb des Christenthums einander gegenüberstanden, darin bestanden, dass die Einen das Christenthum innerhalb des Judenthums, ohne aus der Gesetzesreligion herauszutreten, annahmen, die Anderen die jüdische Religion mit der Annahme des Christenthums unvereinbar fanden, dieses als eine ganz neue Schöpfung Gottes, als eine autonomische Religion, betrachteten: so lässt sich schon im voraus bestimmen, worin die Christen in Betreff der Paschafeier ursprünglich auseinandergingen. Wie Jene die Substanz des Judenthums mit dem Gehalt des Christenthums identificirten, trotz vielfacher Abweichungen von jüdischer Rechtgläubigkeit doch den Kern des Gesetzes noch für die Christen als verbindlich ansehen: so darf man erwarten, dass sie, wie überhaupt die heiligsten jüdischen Feste, so auch das Paschafest zu der gesetzlichen Zeit noch fortfeierten. Ist die synoptische Ueberlieferung über den Todestag Jesu, wie sich zeigen wird, überhaupt die älteste, so hatte für diese Christen die Feier des Pascha unmittelbar zugleich eine christliche Bedeutung. War das letzte Mahl Jesu eine gesetzliche Paschamahlzeit am Abend des 14. Nisan gewesen, hatte der Herr zu dieser Zeit das heilige Abendmahl eingesetzt: so mussten sie mit der jüdischen Paschamahlzeit das Andenken an das letzte Mahl und mittelbar an den Tod Jesu verbinden, jenes Mahl wurde für sie trotz der Beibehaltung der jüdischen Grundlage zu einer hochheiligen Eucharistie. Die entgegenstehende Partei, deren erster bedeutender Vertreter der

1) Das johanneische Evangelium und die Passahfeier des zweiten Jahrhunderts, Theol. Jahrb. 1848. H. 2. S. 264 f.

2) Zur Passahfeier der ältesten Kirche, Theol. Stud. und Krit. 1848. H. 4. S. 805 f.

3) In meinen Recensionen der Bleek'schen Beiträge zur Evangelienkritik, Allg. Lit.-Zeit. 1847. Nr. 85. S. 661 f. und des Baur'schen Werkes über die kanon. Evangelien, ebend. Nr. 243. S. 790 f.

Digitized by Google

Apostel Paulus gewesen war, musste mit dem Gesetze überhaupt auch die Verbindlichkeit der Paschafeier verwerfen, und konnte gleichwohl anfangs kein Bedürfniss haben, ein rein-christliches Jahresfest an die Stelle jenes jüdisch-christlichen zu setzen. In der Bildung der Urwoche war ja schon das Gedächtniss der Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte enthalten, und wurde von Woche zu Woche erneut. Von Anfang an war der Sonntag dem Andenken der Auferstehung bestimmt [1]), und ihm entsprechend konnte auch schon frühe der Freitag der Erinnerung an das Leiden Jesu geweiht werden, wie er später aus diesem Grunde wirklich ein *dies stationis* war. Ja, nicht einmal ein besonderer Tag brauchte für das Andenken an dieses Leiden eingeführt zu werden, da ja jede Eucharistie gerade diese Bedeutung hatte [2]). Wie konnte man also ein dringendes Bedürfniss nach besonderen christlichen Jahresfesten haben? Schon bei einer vorläufigen Betrachtung des Urchristenthums ergibt sich als das Wahrscheinlichste, dass der grossen Differenz des τηρεῖν und μὴ τηρεῖν τὸν νόμον, τὰς ἑορτάς, die Beobachtung oder Nichtbeobachtung auch des Paschafestes, das τηρεῖν und μὴ τηρεῖν τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα entsprach. Weitzel's Ansicht über die Urgeschichte der Paschadifferenz ist in der Hauptsache nur durch eine abweichende Voraussetzung über den Charakter des Urchristenthums bestimmt; er sucht die ursprüngliche Verschiedenheit mehr aus inneren Gründen abzuleiten, und hat die historischen Data meistens unbeachtet gelassen. Er gesteht dieses in der Hauptsache selbst ein durch die Bemerkung S. 179, dass in diesem Theile der Untersuchung Manches durch Vermuthung ergänzt werden musste. Gegeben sei der Anfangspunkt, der Charakter, die Situationen der Jünger in der

---

1) Vgl. 1 Kor. 16, 2. Apok. 1, 10., Brief des Barnabas c. 15. Const. ap. VII, 30.: τὴν ἀναστάσιμον τοῦ κυρίου ἡμέραν τὴν κυριακὴν φαμεν.

2) Besonders hoben natürlich die Pauliner diese Bedeutung der Eucharistie, zur ἀνάμνησις des Todes, hervor. Vgl. den Bericht und die Aeusserungen des Apostels Paulus 1 Kor. 11, 24—27., die Einsetzungsworte bei Luk. 22, 19., und über dieselben Ritschl, Evangel. Marcions S. 108., Baur, Krit. Unters. über die kanon. Evangel. S. 185. Dasselbe hebt übrigens auch Justin wiederholt hervor, vgl. Ap. 1. c. 66. Dial. c. 41. 70.

Digitized by Google

ersten Zeit nach dem Tode des Herrn, und der Endpunkt, der auf sie zurückgehende Typus der Occidentalen vom Anfang des zweiten Jahrhunderts, und die Aufgabe sei nun, beide nach den wenigen Andeutungen, Namen, geschichtlichen Umständen, welche darüber vorliegen, zu vermitteln, und in der psychologischen Wahrscheinlichkeit, mit welcher dieses geschieht, in der natürlichen Uebereinstimmung, in welcher die ergänzende Vermuthung zu dem Vor und Nach steht, liege der Grad der Geltung, welchen eine solche Hypothese anzusprechen habe. Wie aber Weitzel überhaupt von der späteren Stellung der Parteien am Ende des zweiten Jahrhunderts seine Untersuchung beginnt, so vollzieht er diese Vermittelung auch in keiner anderen Weise, als dadurch, dass er die spätere Controverse, nach seiner Fassung, schon als eine Differenz zwischen den Uraposteln auf der einen Seite, und Paulus und Johannes auf der andern Seite darzustellen sucht.

Für die Urapostel musste, wie Weitzel meint, der Tag der Auferstehung weit wichtiger sein, als der Tag des Todes. Der Tod Christi erschien ihnen zunächst aus dem subjektiven und persönlichen Gesichtspunkt, als die Wegnahme ihres Herrn, als ein durchaus betrübendes Ereigniss. Anfangs, so lange der Tod Jesu ihnen sich noch ganz unter diesem subjektiven Gesichtspunkt darstellte, war es daher natürlich, dass der Freitag ihnen gegen den Sonntag, der Tag der Betrübniss und des persönlichen Verlustes gegen den Tag der Freude und des Gewinnes zurücktrat, und sobald er sich neben den Sonntag als Theil des Wochencyklus stellte, ein Tag des Fastens [1]), wie dieser ein Tag der Freude wurde (S. 169 f.). So, schliesst Weitzel S. 174 f., mussten sich bald, nach Analogie der Urwoche christliche Jahresfeste bilden. Es lasse sich nun kaum anders denken, als dass die Augenzeugen nach Ablauf eines Jahres, als das Paschafest der Juden wiederkehrte, das Andenken an die grossen Ereignisse, welche an ihm vorgefallen waren, feierten, obwohl sie zunächst dieses Fest noch ganz nach dem jüdischen Ritus begingen. Je heiliger ihnen aber die Urwoche war, desto näher lag ihnen das Bedürfniss, die grossen Heilsthatsachen der evangelischen Geschichte auch an denselben Wochentagen jährlich zu feiern. Aus diesem natürlichen Bedürfniss

1) Vgl. Matth. 9, 15. Mark. 2, 19. Luk. 5, 34.

Digitized by Google

soll sich also nach der Norm der Urwoche ein specifisch-christliches Jahresfest, ein christliches Pascha, gebildet haben. Feierte man gleich in der Urgemeinde und im Kreise der Urapostel die jüdischen Festtage anfangs noch neben den christlichen Heilstagen fort, so kam man doch nothwendig immer mehr dahin, neben der Feier der Erfüllung die Feier des Vorbildes überflüssig zu finden, und das gewiss bald, schon in jener Zeit, als der freie Geist eines Paulus die Erhabenheit des N. T. über das A. T. mit so schlagender Kraft in's Licht setzte (S. 176). Diese Jahresfeste wurden also allmählig in der ganzen Kirche in ihrer christlichen Bedeutung anerkannt, und von der jüdischen Feier unterschieden; der Name aber, den sie noch im dritten Jahrhundert führen, Pascha und Pentekoste, spreche deutlich für die Regionen ihres Ursprungs und ihr hohes Alter. — Diesem urapostolischen Typus trat aber bald ein anderer, der paulinisch-johanneische Typus, zur Seite. Selbst in den Apostelkreis trat in Folge innerer Berufung ein Nichtautopte ein, für welchen jene persönlichen Verhältnisse nicht eine solche überwältigende, das ganze Gemüth erfüllende Potenz waren. Hatte nun Neander behauptet, dass bei Paulus und im N. T. überhaupt noch keine christlichen Jahresfeste vorkommen [1]), so weiss dagegen Weitzel S. 179 f. schon bei Paulus die Keime der späteren orientalischen Observanz nachzuweisen. Es erscheine keineswegs als zufällig, wenn dieser Apostel auch in heidenchristlichen Lieblingsgemeinden gerade die Zeiten der ἄζυμα und der Pentekoste abwarte, und einen Werth darauf lege, sie noch unter ihnen zuzubringen, gewiss mit aus dem Grunde, weil er in diesen Zeiten auch das Andenken an die Fundamente seines Glaubens (Röm. 4, 25.), an Tod und Auferstehung des Herrn und an die Ausgiessung des heil. Geistes, im Verein mit den Urapostеln, im Anschluss an die Zeit der jüdischen Feste solenn beging [2]). Und bei dieser Gewohnheit war ihm der höchste leitende Gesichtspunkt seine Ansicht über das Verhältniss des A. und des N. T. Während die Urapostel bei der Feier der bedeutendsten Heilsthatsachen die Wochentage, gleichsam die äusseren Umrisse, einzuhalten suchten, so musste ihm dagegen

1) K.G. I, 1. S. 512. 2. Ausg.; Gesch. der Pflanz. und Leit. 4. A. S. 274 f.

2) Vgl. 1 Kor. 16, 8. A.G. 20, 5. 16.

Digitized by Google

gerade das Zusammentreffen des Typus mit der Erfüllung als das Wichtigste erscheinen. „Drang man vor Allem auf Erhaltung der Wochentage, so war die Jahresfeier ein Abbild der äusserlichen, materiellen Gestalt der Urwoche; hielt man besonders die Typustage fest, so war sie ein Abbild ihrer ideellen teleologischen Oekonomie; hier eine freie Wiedergabe ihrer tieferen Beziehungen, dort ihr Daguerrotyp“ (S. 181). Der paulinischen Observanz liege also die religionsphilosophische Anschauung des wesentlichen Zusammenhangs der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Oekonomie, der typischen, teleologischen Beziehung zwischen beiden, zum Grunde. So galt ihm die Opferung des Paschalamms als Typus für das Opfer Christi am Kreuze (1 Kor. 5, 9.), und es ist daher ganz angemessen, wenn er das Andenken jener grossen Erlösungsthatsache jährlich am Tage der Opferung des Paschalamms, somit an der ιδ', mit seinen Heidenchristen beging. Ebenso ist der paulinischen Observanz die universellere Auffassung und stärkere Hervorhebung des Todes Jesu in seiner objektiven Bedeutung für das Erlösungswerk eigen, während die Urapostel mehr bei der subjektiven Vermittlung dieser absoluten Bedeutung des Todes durch die Auferstehung stehen blieben. Für die paulinischen Heidenchristen musste nach dem Vorgang ihres Apostels die Opferung Christi als des wahren Paschalamms als ein Ereigniss von unendlich froher Bedeutung erscheinen, das Fest des Todes ein Freudenfest sein. „Damit haben wir aber ganz eine ächt paulinische, heidenchristliche, und zugleich vollkommen die orientalische, kleinasiatische Passahfeier der ιδ'“ (S. 185 f.). Natürlich ist dieses, nach dem Evangelium Johannis zu schliessen, zugleich die ächt johanneische Observanz, und Weitzel kann S. 191 mit dem Resultat schliessen, dass die orientalische Observanz der Beobachtung der ιδ', äusserlich angesehen, judaistisch erscheine, aber nach ihrem inneren Wesen, in ihre Elemente zerlegt, durchaus paulinisch sei.

Man darf bei dieser gewiss scharfsinnigen Entwicklung nicht übersehen, dass sie eben ein blosser Versuch ist, die spätere angebliche Differenz schon aus den Unterschieden im Kreise der Apostel selbst abzuleiten, und dass ihr mindestens die genügenden historischen Data völlig fehlen. Auch gegen die innere Wahrscheinlichkeit lässt sich Manches einwenden. Sehen wir zunächst noch davon ab, dass auch die judenchristlichen Apostel in dieser Hinsicht ganz denselben

Digitized by Google

dogmatischen Standpunkt eingenommen haben sollen, wie der Heidenapostel, in der Ueberzeugung von der Nichtverbindlichkeit des jüdischen Paschafestes ganz mit ihm übereingestimmt haben sollen: so lässt sich doch nicht einsehen, wie die Einhaltung des Wochentages bei der Jahresfeier für die Urgemeinde eine so hohe Bedeutung haben konnte. Diesem Bedürfniss war ja schon durch die Bildung der Urwoche vollkommen Genüge geschehen, und bedenkt man, dass, woran auch Weitzel S. 173 erinnert, der jüdische Sabbat noch lange Zeit neben dem christlichen Sonntag fortgefeiert wurde, so muss die Uebertragung des Wochencyklus auf die Jahresfeste jedenfalls erst als ein zweiter Schritt erscheinen, von welchem es nicht recht wahrscheinlich ist, dass ihn schon die Apostel gethan haben. Versetzen wir uns aber in den Standpunkt der Urgemeinde, der Augenzeugen des Lebens Jesu, so musste ihnen gerade das jüdische Paschafest vollkommen genügen, um die Erinnerung an die letzten Thatsachen der evangelischen Geschichte von Jahr zu Jahr wieder in ihnen lebendig zu machen. Wenn die Zeit dieses auch von ihnen nicht heilig gehaltenen Festes jährlich wiederkehrte, wenn die Juden in derselben Weise, wie vormals, das Paschamahl genossen: so mussten sich ja alle jene Begebenheiten, von welchen sie an dem Leidenspascha des Herrn so tief ergriffen waren, das letzte Mahl, die Gefangennehmung und Kreuzigung Jesu, weit lebendiger vor ihrem Geiste wieder darstellen, als wenn ihrer Feier eben jenes Zusammentreffen mit dem jüdischen Pascha fehlte, und sie zur Vergegenwärtigung jener Ereignisse der Reflexion bedurften, dass der Wochentag derselbe sei. Nur wenn auch die Umstände und Verhältnisse wiederkehrten, unter welchen jene Begebenheiten eingetreten waren, konnte auch die Feier ein so treues, ächt lebendiges Bild, einen gleichsam unmittelbaren Eindruck der gefeierten Vergangenheit geben. Die Erinnerung des natürlichen, ungekünstelten Bewusstseins hält sich noch jetzt, wenn ergreifende Begebenheiten mit allgemein gefeierten Tagen, dem Oster- und Pfingstfeste, zusammenfallen, weit mehr an diese Norm, als etwa an das Datum oder an den Wochentag. Gerade wenn die Feier einen unmittelbaren Abdruck, ein Daguerrotyp der Vergangenheit geben sollte, scheint das Festhalten des jüdischen Kalenders, des jüdischen Paschafestes, so durchaus natürlich. Ich kann es ausserdem nur unnatürlich finden, dass die Urgemeinde je solche

Digitized by Google

Doppelfeste, ein jüdisches und ein christliches Pascha, und ebenso eine doppelte Pentekoste, neben einander gefeiert haben sollte. — Was andererseits den Apostel Paulus betrifft, so liesse sich von ihm, welcher in den theodotianischen Excerpten §. 23 mit Recht der Apostel der Auferstehung genannt wird, so hohe Bedeutung für ihn allerdings der Tod des Erlösers hatte, weit eher die völlige Losreissung der Paschafeier von dem jüdischen Termin, ihre Normirung nach dem Tage der Auferstehung, wie bei den Occidentalen, erwarten, als dass er sich enger, als die Urapostel, an die Zeit des jüdischen Festes angeschlossen haben sollte. Der Apostel mag ja immerhin in einer Zeit, in welcher es noch keine rein christlichen Jahresfeste gab, die jüdischen Festtage benutzt haben, um die entsprechenden christlichen Ideen gerade an ihnen zum Bewusstsein zu bringen. Jedenfalls musste ihm, nach seiner ganzen Stellung zum Gesetze, weit mehr, als den Urapostеln, daran liegen, von der Nichtverbindlichkeit der jüdischen Festzeiten, von der Nichtigkeit des *κρίνειν ἡμέραν παρ' ἡμέραν* (Röm. 14, 5.) zu überzeugen. Er beklagt es ja gerade an den in den Judaismus zurückgefallenen Galatern (4, 10.), dass sie, ganz wie die Juden, Tage, Monden, Zeiten und Jahre beobachteten. Ganz in seinem Geist setzt der Kol.-Brief 2, 16. 17 das Vergängliche im Judenthum, die *σκιὰ τῶν μελλόντων*, in die Beobachtung bestimmter Festzeiten, der Neumonde und der Sabbate. Für ihn war ohne Zweifel das Nächste, den Schein zu vermeiden, als seien die jüdischen Festzeiten überhaupt noch für das Christenthum gültig, und das Erste war für ihn offenbar das völlige Aufgeben dieser Feste als solcher, womit nicht gesagt sein soll, dass diese Tage ihm nicht zu freier, ungebundener Hervorhebung der höheren christlichen Idee gedient haben sollten. Und der freie Geist dieses Apostels sollte in den späteren Vertheidigern der angeblich von ihm herrührenden Sitte in den Kleinasiaten, welche so zähe an der Beobachtung der *τεσσαρεσκαιδεκάτη* festhalten, so gänzlich verloren gegangen sein! Was der Apostel an die Stelle der jüdischen Feste setzte, sehen wir ja deutlich genug aus seiner Aeusserung über das Pascha 1 Kor. 5, 7 f. Die Christen sollen den alten Sauerteig wegschaffen und sind schon ungesäuert, weil Christus als Paschalamm für sie geopfert ist. Ihre Feier soll daher eine geistige sein, frei von dem alten Sauerteig, dem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, in dem Ungesäuerten der Lauterkeit und Wahrheit.

Digitized by Google

Was kann hiermit anders gesagt sein, als dass das christliche ἑορτάζειν ein permanentes, nicht mehr an einzelne Tage gebundenes ist? Die Apostelgeschichte freilich, deren Zeugniss man doch aber nur mit gehöriger Vorsicht benutzen sollte, hebt es mit Vorliebe hervor, dass der Heidenapostel noch die jüdischen Festzeiten beobachtete; wenn Paulus selbst aber 1 Cor. 16, 8 sagt, er wolle bis zur Pentekoste in Ephesus bleiben, so ist diese Aeusserung wahrlich unverfänglich, da ihm schon als geborenen Juden die Rechnung nach dem jüdischen Kalender natürlich sein musste.

Wir sind übrigens keineswegs so von allen geschichtlichen Data entblösst, dass wir uns auf innere Gründe beschränken müssten, und es ist zu bedauern, dass jene in Weitzel's sonst so vollständiger Darstellung fast ganz übergangen sind. Zunächst steht es von den Ebioniten fest, dass sie, wie Eusebius sagt [1]), den Sabbat καὶ τὴν ἰουδαϊκὴν ἄλλην ἀγωγήν beibehielten, und namentlich geht aus dem Bericht des Epiphanius hervor, worin ihre jüdisch-christliche Paschafeier bestand. Epiphanius sagt in Betreff der Sakramente bei den Ebioniten: Βάπτισμα δὲ καὶ αὐτοὶ λαμβάνουσι χωρὶς ὧν καθ' ἡμέραν βαπτίζονται, μυστήρια δὲ δῆθεν τελοῦσι, κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν διὰ ἀζύμων, καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δι' ὕδατος μόνου [2]). Taufe und Abendmahl hatten sonst bei ihnen auch eine weitere Ausdehnung; wie Epiphanius selbst tägliche Lavationen (βαπτισμοὶ) ausser der Taufe erwähnt, so hatten sie auch ein tägliches heiliges Mahl [3]). Wenn von dem letzteren noch eine nur jährliche Eucharistia unterschieden, und hinzugefügt wird, dass sie mit ungesäuertem Brode gefeiert wurde, so muss sie mit der jüdischen Paschamahlzeit, in welcher zugleich das letzte Mahl Jesu

1) H.G. III, 27.

2) Haer. XXX, 16. Vgl. auch die von Weitzel S. 69 angeführte Stelle des Origenes, Comm. Ser. in Matth. ed. Lomm. IV, p. 406: *Forsitan aliquis imperitorum requiret, cadens in Ebionismum, ex eo quod Jesus celebravit more judaico Pascha corporaliter, sicut et primum diem azymorum et Pascha* (das Fest), *dicens: quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere.*

3) S. über Beides meine Schrift: die clem. Recogn. u. Homilien, Jena 1848, S. 152, Anm.

Digitized by Google

wiederholt wurde, zusammengefallen sein. Das Christliche der ebionitischen Paschamahlzeit bestand also darin, dass sie zugleich eine hochheilige Eucharistie war [1]). Die pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien äussern sich nirgends bestimmt über die Feier des Pascha, so gewiss sie auf Seiten der τηροῦντες standen, und eben aus ihrem Schweigen wird es sehr wahrscheinlich, dass zur Zeit ihrer Abfassung besondere christliche Jahresfeste wenigstens noch nicht allgemein sein konnten [2]). Zahlreicher und bestimmter sind die Data für die entgegengesetzte Observanz. Die antijudaistische Predigt des Petrus warnt nicht nur überhaupt davor, dass man Gott nach der Weise der Juden verehre, sondern specialisirt diese Warnung auch ausdrücklich in Bezug auf den jüdischen Festcyklus, und erwähnt in demselben auch das Fest der ungesäuerten Brode: *Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε (τὸν θεόν)· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν, οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ, καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, ὅτε νεομηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν* [3]). In dieser Stelle einer alten, schon von Herakleon benutzten

1) Hiermit stimmt es vortrefflich, dass viele Ebioniten, weil sie den Fleischgenuss perhorrescirten, darin von den Juden abwichen, dass sie kein Paschalamm genossen. Daher in einigen ebionitischen Evangelien die eigenthümliche Angabe der Worte Jesu: *μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν* (bei Epiphanius a. a. O. c. 22, vgl. Mtth. 26, 17. Luk. 22, 16). —

2) Rec. I, 44 heisst es freilich: *Quum autem nos duodecim apostoli ad diem Paschae cum ingenti multitudine convenissemus*, und das Fest, um dessen willen Barnabas nach Rec. I, 10 von Rom, nach Hom. I. 13 von Alexandrien, nach Judäa schleunig abreist, mag ein Paschafest sein. S. meine Schrift: das Evg. Joh. nach s. Lehrbgr.. 1849, S. 195.

3) Bei Clemens von Alexandrien Str. VI, c. 5, p. 635. 636. Wie das jüdische Jahr überhaupt ein Mondjahr war, und die Neumonde desshalb gefeiert wurden, so war auch der ganze Festcyklus vom Monde abhängig. Die Hebräer fingen ihre Monate mit dem ersten sichtbaren Mondlichte an, und ihre sämmtlichen Feste, das Paschafest, das Laubhüttenfest, der grosse Versöhnungstag, fielen innerhalb des 8. bis zum 21. Monatstag, also in

Digitized by Google

Schrift [1]) wird also die Feier des Pascha, des Festes der ἄζυμα, für dem Christenthum unangemessen erklärt; sie vertheidigt das μὴ τηρεῖν. Dass eine Schrift, wie der vormarcionitische Brief an Diognet [2]), das Paschafest, auch wenn er es nicht ausdrücklich erwähnt, in so verwandten Aeusserungen über die jüdische δεισιδαιμονία c. 3. 4, zu welcher auch c. 4 die jüdischen Feste gerechnet werden, mitbegriffen hat, wird schwerlich Jemand läugnen, der in seinen Geist eingedrungen ist. Dass wir in Schriften verwandter Richtung das Paschafest nicht häufiger erwähnt finden, darf wahrlich nicht befremden, da es sich zunächst um die Verbindlichkeit oder Nichtverbindlichkeit des jüdischen Cultus überhaupt handelte. Wie man von Seiten der Nicht-Beobachter über die Bedeutung des jüdischen Pascha dachte, geht am bestimmtesten aus dem Brief des Ptolemäus an die Flora hervor [3]). Ptolemäus rechnet das Paschafest zu dem typischen Bestandtheil des Gesetzes, welcher eben deshalb nach dem Eintritt des Vollkommenen aufgehoben, werthlos geworden ist. Der dritte Theil des wirklich von dem Gott des A. T. herrührenden Gesetzes, der typische und symbolische, ist von dem Erlöser aus dem Sinnlichen und Sichtbaren zu dem Geistigen und Unsichtbaren. Dieser typische Theil, zu welchem auch die ἄζυμα und das Pascha gerechnet werden, ist zwar in seiner sinnlichen und äusserlichen Form aufgehoben, aber geistig erhalten [4]). Das Pascha-

---

die Zeit des stärksten Mondlichtes; nur die Sabbatstage wurden unabhängig vom Mondlicht gefeiert (s. Credner Beitr. zur Einl. in d. bibl. Schr. I, 356). Die μεγάλη ἡμέρα ist der grosse Versöhnungstag, wie schon Grabe gesehen hat (Spicil. I, 329). Ebenso kann auch ἑορτή in diesem Zusammenhang von einem einzelnen Feste, der Pentekoste, gesagt sein; vgl. die von Lücke Comm. zum Evg. Joh. II, S. 9 f. angeführten Stellen. Josephus nennt z. B. Ant. III, 10, 6 Pfingsten Ἀσαρθά, das Fest. Lücke selbst will freilich diese engere Bedeutung von ἑορτή, auch an der obigen Stelle, nicht anerkennen.

1) S. m. clem. Rec. u. Hom. S. 324 f.

2) S. hierüber meine Schrift: das Evangel. Joh. nach seinem Lehrbegriff, S. 130.

3) Bei Epiphanius Haer. XXXIII, 3 f.

4) A a. O. c. 5: τὸ δέ ἐστι μέρος αὐτοῦ (τοῦ νόμου) τυπικόν, τὸ κατ' εἰκόνα τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντως (-ντων) κείμε-

Digitized by Google

fest wird also ganz in dieselbe Kategorie, wie der Sabbat und die Beschneidung der Juden, gestellt. Seine Aufhebung folgt schon aus seinem nur typischen Charakter, und was an seine Stelle gesetzt wird, ist nicht etwa die Feier eines bestimmten Tages, sondern vielmehr eine rein geistige, fortwährende Feier, in welchem Sinne auch die Stelle des Apostels verstanden wird.

Es kann kaum etwas gedacht werden, was der Weitzel'schen Hypothese ungünstiger wäre, als das Factum, dass man auch nicht blos eine rein geistige Feier, aber noch viel weniger ein anderes Jahresfest, als Ersatz des jüdischen, als das christliche Pascha, auffasste, sondern die Eucharistie. Als das wahre Pascha wird die Eucharistie wirklich von Marcion angedeutet. Er läugnete nicht blos, dass das letzte Mahl Jesu eine gesetzliche Paschamahlzeit gewesen, sondern bezog auch die Worte Jesu Luk. 22, 15, nach welchen er verlangt hatte, das Pascha mit den Jüngern zu essen, auf das Mysterium des heiligen Mahles, welches er eben an diesem Abend einsetzen wollte. Epiphanius wenigstens bemerkt gegen ihn: *καὶ μὴ λέγε, ὅτι ὃ ἔμελλε μυστήριον ἐπιτελεῖν, τοῦτο προωνόμαζε, λέγων· Θέλω μεθ' ὑμῶν φαγεῖν τὸ πάσχα* [1]). Und dass Marcion hierin nicht allein stand, dass man auch sonst nicht blos das letzte

---

νον, τὰ ἐν πρυσφοραῖς λέγω καὶ περιτυμῇ καὶ σαββάτῳ καὶ νηστείᾳ καὶ πάσχα καὶ ἀζύμοις καὶ τοῖς τοιούτοις νομοθετηθέντα. Πάντα γὰρ ταῦτα εἰκόνες καὶ σύμβολα ὄντα, τῆς ἀληθείας φανερωθείσης, μετετέθη, κατὰ μὲν τὸ φαινόμενον καὶ σωματικῶς ἐκτελεῖσθαι ἀνῃρέθη, κατὰ δὲ τὸ πνευματικὸν ἀνελήφθη, τῶν μὲν ὀνομάτων τῶν αὐτῶν μενόντων, ἐνηλλαγμένων δὲ τῶν πραγμάτων. So sind die christlichen Opfer, die christliche Beschneidung, Sabbatfeier u. s. w., geistige, nicht mehr an äusserliche Objecte gebundene Akte. *Καὶ τὸ πάσχα δὲ ὁμοίως καὶ τὰ ἄζυμα, ὅτι εἰκόνες ἦσαν, δηλοῖ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος* (1 Kor. 5, 7 f.) c. 6: *παρούσης δὲ τῆς ἀληθείας τὰ τῆς ἀληθείας δεῖ ποιεῖν, οὐ τὰ τῆς εἰκόνος.* Wenn hier *πάσχα* und *ἄζυμα* neben einander erwähnt werden, so unterschieden sie sich natürlich insofern, als das eigentliche Paschafest, die *ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, ἡ λεγομένη πάσχα* Luk. 22, 1 auf den Tag des Opfers und des Mahles fiel, während die Azymophagien 7 Tage dauerten.

1) Haer. XLII, Schol. 61, p. 344, Petav. Vgl. Hahn das Evang. Marcions S. 85. 207. Ritschl Evang. Marcions S. 107.

Digitized by Google

Mahl Jesu, sondern auch die Eucharistie überhaupt, als das wahre Pascha ansah, wird durch die scheussliche, aber gewiss entstellte Sitte einiger Gnostiker nach dem Bericht des Epiphanius bestätigt, die Agape durch geschlechtlichen Umgang zu feiern, woran sich eine angemessene Eucharistie schliesst, mit den Worten: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ πάσχα· διὸ πάσχει τὰ ἡμέτερα σώματα καὶ ἀναγκάζεται ὁμολογεῖν τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ* [1]). Die Eucharistie als das christliche Pascha anzusehen, lag um so näher, wenn man eben ein Interesse hatte, das letzte, in den synoptischen Evangelien als Pascha bezeichnete Mahl Jesu als ein nicht-jüdisches Pascha darzustellen, und da ja selbst bei der Gegenpartei die Eucharistie den Mittelpunkt der Paschafeier bildete. Wie hätte man aber zu dieser Auffassung kommen können, wenn dieser jüdisch-christlichen Paschafeier schon eine andere, rein christliche gegenübergestellt wäre!

Man kann freilich die Ebioniten und Gnostiker so ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehend denken, dass man ihren Zeugnissen für eine kirchliche Sitte schlechterdings keine Gültigkeit zuschreiben dürfe. Allein auch die Schriften eines rechtgläubigen Kirchenlehrers, wie Justin, sprechen gegen das Vorhandensein einer rein christlichen Jahresfeier. So oft Justin in dem Gespräch mit dem Juden Trypho die Differenz der Christen und der Juden in Betreff des Sabbats und der Feste hervorhebt, und dabei auch des Pascha gedenkt, ist es nur die reine Negation, die blosse Nicht-Beobachtung derselben von Seite der Christen, nicht die Einführung eines christlichen Paschafestes, welche sich aus seinen Aeusserungen ergiebt [2]). Da also Justin selbst zu den *μὴ τηροῦντες* gehörte, so

1) Haer. XXVI, 4. Der Genuss eines menschlichen Embryo soll von ihnen als *τὸ τέλειον πάσχα* erklärt worden sein. — Der unächte Anhang des Briefes an Diognet erwartet c. 12 das Pascha des Herrn als ein zukünftiges, aus den himmlischen Regionen hervortretendes, so dass es mit der Wiederkunft Christi zusammenfällt.

2) So wirft Tryphon c. 10 den Christen vor, dass sie sich gar nicht von den Heiden unterscheiden, *ἐν τῷ μήτε τὰς ἑορτὰς μήτε τὰ σάββατα τηρεῖν* (also gerade der stereotype Ausdruck für die Paschadifferenz) *μήτε τὴν περιτομὴν ἔχειν*. Dasselbe gesteht und rechtfertigt Justin selbst c. 18. 26. 46 (*τὸ τὰ ἔμμηνα φυλάσσειν*), aus keinem anderen Grunde, als weil die betreffenden

Digitized by Google

muss man, wenn er anstatt des jüdischen ein christliches Paschafest gefeiert hätte, erwarten, dass er dieses Jahresfest in einer Darstellung, welche ja den Heiden eine vollständige Beschreibung des christlichen Cultus geben soll, wie am Schluss der grösseren Apologie, nicht übergehen durfte. Er beschreibt hier die christliche Taufe, die Eucharistie (c. 65 f.), die Feier des Sonntags als des Tages der Auferstehung [1]), wodurch ihm ja die Erwähnung eines jährlichen Auferstehungsfestes so nahe gelegt sein musste. Auch stimmt er noch ganz mit der synoptischen Relation über den Todestag Jesu als Tag des Paschafestes [2]). Das, was im Christenthum durch das jüdische Pascha vorgebildet ist, ist ihm Christus selbst, das wahre Paschalamm [3]).

---

göttlichen Gebote nur temporäre Bedeutung für die Herzenshärtigkeit der Juden hatten, also nach der Lehre von *ἐπείσακτα* im Gesetz, worüber zu vgl. m. clem. Rec. u. Hom. S. 60 f. Es handelt sich bei ihm lediglich um die Feier oder Nichtfeier des jüdischen Pascha (vgl. c. 18). So verwirft er c. 12 das Essen der *ἄζυμα*, c. 13 die Reinigung durch das Blut der Böcke und *πρόβατα*. Wenn Gott den Juden geboten hat, nach 7 Tagen der *ἀζυμοφαγίαι* neuen Sauerteig zu schaffen, so ist hiermit nur angedeutet, dass sie ihr ganzes sittliches Leben umwandeln sollen (c. 14: *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σύμβολον τῶν ἀζύμων, ἵνα μὴ τὰ παλαιὰ τῆς κακῆς ζύμης ἔργα πράττητε· ὑμεῖς δὲ πάντα σαρκικῶς νενοήκατε κτλ.*).

1) C. 67, p. 99: *τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη· τῇ γὰρ πρὸ τῆς κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τῇ μετὰ τὴν κρονικήν, ἥτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα, φανεὶς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς ἐδίδαξε ταῦτα.* Jedenfalls kann sich bei Justin ein besonderes Jahresfest der Auferstehung noch nicht bestimmt von ihrer allgemeinen Feier an jedem Sonntage geschieden haben.

2) Dial. c. 111. p. 338: *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται.* Diese von Credner nicht aufgeführte Stelle ist auch für die Frage, ob Justin das Evang. Joh. gekannt habe, von Bedeutung.

3) S. obige Stelle und c. 40, p. 259: *τὸ μυστήριον οὖν τοῦ προβάτου, ὃ τὸ πάσχα θύειν ἐντέταλται ὁ θεός, τύπος ἦν τοῦ Χριστοῦ.* Schon vor Justin enthielt ein apokryphischer Zusatz

Digitized by Google

Vielleicht gibt es auch in dem N. T. selbst ein indirectes Zeugniss gegen das hohe Alter der römischen Observanz, welche von der Norm des Sonntags ausgieng. Mit Recht hat Wieseler [1]) darauf aufmerksam gemacht, dass nach der Darstellung der Apostelgeschichte das erste christliche Pfingstfest nicht ein Sonntag, sondern ein Sonnabend gewesen sein muss. Da dieses Buch nämlich von der synoptischen Relation über den Kreuzigungstag ausgegangen sein muss, und da die Pentekoste von den Juden immer am 50. Tage, vom Morgen des 16. Nisan an gerechnet, gefeiert wurde, so ist auch der erste Pfingsttag, wie jener 16. Nisan, ein Sonnabend gewesen. Wir geben die Schlussfolgerung aus dieser Thatsache mit Wieseler's eigenen Worten an: „Wir fragen weiter, warum hat die christliche Kirche später die Feier des Pfingstfestes nicht gemäss der Apostelgeschichte auf den Sonnabend, sondern auf den Sonntag angesetzt, während sie doch bei der Feier des Todes- und Auferstehungstages Christi die Beobachtung der ursprünglichen Wochentage, Freitag und Sonntag festhielt? Die Lösung dieser Frage scheint ein neues Licht auf die Geschichte der Paschastreitigkeiten zu werfen; denn nur in dem Umkreise der in diesen Streitigkeiten siegenden occidentalischen

---

zum Buche Esra von christlicher Hand, den Justin Dial. c. 72, p. 297 und Lactantius Inst. div. IV, 18 anführen, diese typische Deutung des Pascha auf Christum: τοῦτο τὸ πάσχα ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ ἡ καταφυγὴ ἡμῶν κτλ. Diese typische Deutung lag für die Christen um so näher, als ja, wie Justin Dial. c. 40 ausführt, und Friedmann und Grätz Theol. Jahrb. 1848, H. 3, S. 338 ff. nachgewiesen haben, nach der Zerstörung des Tempels das Paschaopfer und das Paschamahl, also gerade die wesentlichsten Bestandtheile der jüdischen Feier, aufhören mussten. Die christlichen τηροῦντες allein konnten in ihrer Eucharistie am Abend des 14. Nisan noch die Paschamahlzeit in christlicher Form fortsetzen. Um so näher lag das μὴ τηρεῖν und die Auffassung Christi als des wahren Paschalammes selbst für judenchristlich Gesinnte. Diese typische Auffassung tritt uns also bei Justin noch ohne die Einführung eines christlichen Paschafestes und mit der Ueberzeugung verbunden entgegen, dass Christus nicht an der ἰδ, sondern an dem 15. Nisan gekreuzigt sei. Eine so unbedeutende Differenz in der Zeit des Paschaopfers und der Opferung Christi konnte auch sehr wohl übersehen werden.

1) In seiner Chronologie des apost. Zeitalters, Göttg. 1848, S. 19 f.

Digitized by Google

Kirche kann jene Aenderung vorgegangen sein, während der Orient, welcher das Pascha mit den Juden feierte, wie sein Osterfest, so auch das davon abhängige Fest der Pfingsten, an keinen festen Wochentag gebunden haben wird. Es scheint sich in der Verlegung der Pfingstfeier vom Sabbat auf den christlichen Sonntag nur derselbe Gegensatz gegen alles Judaisirende zu offenbaren, welcher sich auch in der Aenderung der jüdischen Paschafeier an bestimmten Monatstagen zu einer Feier an festen Wochentagen ausgesprochen hat". Jedenfalls ist der Apostelgeschichte ein solches Interesse noch ganz fremd [1]).

Fast alle diese Data für die Urgeschichte der Paschafeier hat Weitzel unberücksichtigt gelassen, und sie sind es doch allein, aus welchen man über den Ausgangspunkt der Controverse Aufklärung erhalten kann. Was thut die umständliche Aufzählung aller möglichen Localtraditionen, der römischen, korinthischen, palästinensischen, alexandrinischen, kleinasiatischen, phrygischen, lydischen Ueberlieferungen, welche grösstentheils gar nicht einmal die Paschafeier betreffen, nur überhaupt die alten Auctoritäten angeben, deren sich jede Kirche, und wie man zur richtigen Beurtheilung des Sachverhalts hinzusetzen muss, auch jede häretische Secte und kirchliche Partei rühmte, zur Sache, wo es sich lediglich um den Ursprung des Paschastreites handelt, zumal da protestantische Theologen recht gut wissen sollten, welche Zuverlässigkeit solchen Traditionen zukömmt [2])? Es handelte sich nach allen diesen Zeugnissen um gar nichts anderes, als um die Frage, ob das jüdische Pascha, natürlich in einer christlichen Modification, fortgefeiert werden müsse oder nicht. Man wende gegen die angeführten Data nicht ein, dass es sich hier nicht um die Observanz häretischer Secten, sondern um die der rechtgläubigen Kirche handle. Ob eine solche rechtgläu-

1) Nur wenn man den 14. Nisan als Kreuzigungstag auch in die Synoptiker hinein erklärt hat, kann man mit Weitzel S. 170 behaupten, dass auch nach der A.G. das erste christliche Pfingstfest auf einen Sonntag gefallen sei.

2) S. Weitzel Passafeier, S. 136—167, überhaupt ein Abschnitt, in welchem man nicht überall »die an keine menschliche Auctorität sich bindende Quellenforschung«, von welcher in der Vorrede dieser Schrift die Rede ist, wieder erkennen kann.

Digitized by Google

bige Kirche im späteren Sinne bereits damals vorhanden war, ob die damalige Ueberzeugung der kirchlichen Mehrzahl nicht vom Standpunkt einer späteren Zeit aus als häretisch hätte betrachtet werden müssen, das sind Fragen, welche schon desshalb nicht zu Gunsten der hergebrachten Ansicht entschieden werden dürfen, weil man in den ältesten Urkunden und Urkundenresten eben nur sehr bestimmt einander entgegengesetzte Parteien findet, nach einer katholischen Einheit im späteren Sinne vergebens sucht. Dass wir also in den Zeugnissen der ältesten Kirche nur sich gegenseitig ausschliessende Stellungen zum jüdischen Pascha finden, darf uns desshalb gar nicht befremden, weil wir es eben mit einer Zeit zu thun haben, in welcher die spätere Centralisation der katholischen Kirche noch gar nicht verwirklicht war. So lange die entgegenstehende Weitzel'sche Ansicht weder in inneren Gründen eine zwingende Nothwendigkeit hat, noch sichere geschichtliche Zeugnisse aus der ältesten Zeit für sich anführen kann; so lange alle Zeugenaussagen aus der vorkatholischen Zeit, die wir nur verhören können, jedes Dasein von specifisch-christlichen Jahresfesten ausschliessen, und sich immer nur um den Gegensatz jenes τηρεῖν und μὴ τηρεῖν drehen: so lange werden wir Weitzel's Ansicht von einer zwiefachen, von den bedeutendsten Aposteln herrührenden specifisch-christlichen Jahresfeier des Pascha nur für eine ungeschichtliche, von unhaltbaren Voraussetzungen aus, ohne historische Data gebildete Hypothese erklären dürfen.

2. Die Motive und der Verlauf des Streites im Allgemeinen.

Da wir bereits wissen, worin die ursprüngliche Differenz in Betreff der Paschafeier bestand, so haben wir auch für die Auffassung der späteren Streitigkeiten einen festen Standpunkt gewonnen, und können die späteren Momente der Controverse von den ursprünglichen bestimmt unterscheiden. Haben wir bis jetzt nur Beobachter oder Nichtbeobachter des Pascha, so lässt sich schon jetzt der Gang erkennen, auf welchem die Paschafeier der τηροῦντες die Gestalt erreichte, in welcher sie uns am Ende des zweiten Jahrhunderts entgegentritt, und andererseits die μὴ τηροῦντες zu der Gegenüberstellung einer selbständigen, rein christlichen Jahresfeier geführt wur-

Digitized by Google

den. Was Jene betrifft, so musste mit der Zeit das, was man anfangs unvermittelt aus der jüdischen Feier beibehalten hatte, immer mehr zurücktreten, und in jener hochfeierlichen Eucharistie, dem Opfer und Mahl der Christen, aufgehen. Je mehr das Christenthum, selbst das judaisirende, gedrängt wurde, mit dem ganz ungläubigen Judenthum offen zu brechen; je weniger nach der Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels, nach dem Aufhören des Opferkultus, eine vollständige, gesetzliche Paschafeier überhaupt noch möglich war: um so mehr mussten solche Bestandtheile, welche schon von Anfang an zu der eigentlichen Festidee nur in einer äusserlichen Beziehung standen, wie die Azymophagien, ganz aufgegeben werden, und Opfer und Mahl in jener Eucharistie zusammenfallen. Hatte man also anfangs das ganze Fest der Juden gefeiert, so blieb jetzt von dieser Feier nur ein einziger Tag, der Abend des 14. Nisan übrig. Schon in der alttestamentlichen Gesetzgebung (Ex. 12, 6.) wurde das Paschaopfer noch zu diesem Tage gerechnet, da es noch in das בֵּין הָעַרְבָּיִם des 14. Monatstages fiel, und es erklärt sich hieraus, dass wir späterhin statt des einfachen τηρεῖν τὸ πάσχα die Observanz als τηρεῖν μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα, als Beobachtung des einen Tages des Pascha, und als τηρεῖν τὴν ἰδ τοῦ πάσχα, bezeichnet finden.

Stellen wir uns auf den Standpunkt der anderen Partei, so musste nicht nur die allmählige Ausbildung des kirchlichen Organismus auch das Bedürfniss nach Jahresfesten erregen, und dieses Bedürfniss musste um so dringender sein, so bald man überhaupt die Vereinigung der beiden grossen kirchlichen Parteien zur katholischen Kirche anzustreben begann. Eben dieses Streben, die kirchliche Einheit in einem autonomischen Organismus zu realisiren, musste auch zu der Ueberzeugung führen, dass eine Jahresfeier, welche die Zeit und Grundlage der jüdischen Feier in sich bewahrte, dem judenchristlichen Partikularismus immer von Neuem Nahrung gebe. Man durfte nicht eher glauben, diesen Partikularismus in seiner Wurzel ausgerottet zu haben, als bis es gelungen war, die Beobachtung des 14ten Nisan, welche sich ja bis in die spätesten Zeiten auch auf das alttestamentliche Ceremonialgesetz berief, verdrängt zu haben. Die Aufstellung eines besonderen, nicht mehr an die Norm des jüdischen Pascha gebundenen Paschafestes ist nur aus dieser Tendenz zu erklären, die judaistische Paschafeier durch eine rein christliche Paschafeier zu

Digitized by Google

verdrängen. Selbst der Name des Pascha für die occidentalische Jahresfeier erklärt sich durchaus nicht aus ihrer inneren Beschaffenheit, sondern nur aus der angegebenen Tendenz. Weil gerade die Partei, von welcher diese Jahresfeier ausging, schon ursprünglich die Sonntagsfeier in der Weise angenommen hatte, dass durch sie die Feier des Sabbats verdrängt wurde [1]), weil bei ihr der Sonntag also die einzige chronische Grundlage ihres Kultus war: so konnte sie auch nur von ihm zur Bildung eines Jahresfestes ausgehen, musste ihn als die Norm der Jahresfeier beibehalten. Ebenso natürlich, wie sich die judenchristliche Observanz nach und nach zur Feier der τεσσαρακοστή zusammengezogen hatte, konnte sich auch ohne Absichtlichkeit und Planmässigkeit die heidenchristliche Observanz der Sache nach gebildet haben. Was konnte natürlicher sein, als dass man jährlich an einem Sonntage, welcher ungefähr in die Jahreszeit der Auferstehung fiel, die jedem Sonntag eigenthümliche Feier dieser Heilsthatsache gleichsam verdoppelte, in eminenter Weise beging, und ebenso an dem vorhergehenden Freitag das Leiden des Erlösers in seiner vollen Bedeutung feierte? Das Neue, was man im Interesse der kirchlichen Centralisation und der autonomischen Stellung des christlichen Kultus vornahm, bestand demnach nur darin, dass man diese anfangs nur observanzmässige Jahresfeier ausdrücklich sanktionirte, und ihr im Gegensatze zu der urchristlichen Paschafeier nun auch den ihr an

1) Die Herabsetzung des Sabbats fand in der Sitte, an ihm zu fasten, ihren Ausdruck. Diese Sitte ist namentlich in Rom, nach dem Bruch dieser Kirche mit dem Judaismus herrschend geworden, vgl. Rettberg a. a. O. S. 94—99. Wenn mit diesem Faktum, wie Rettberg mit Recht durchgeführt hat, schon die Mosheim'sche Ansicht von einer Mahlzeit der Occidentalen am Paschasabbat unvereinbar ist, so wird auch Weitzel's Ansicht von dem judenchristlichen Ursprung und Charakter der römischen Observanz durch diese mit dem Festhalten des Sonntags bei der Jahresfeier so innig verbundene Sitte keineswegs begünstigt. Weitzel mag das Unbequeme dieser Thatsachen für seine Darstellung gefühlt haben, wenn er S. 175 darauf dringt, dass diese Sitte, welche er selbst nicht mit dem Charakter der Urapostel vereinigen kann, nach Tertullian de jejun. c. 14 noch am Schluss des zweiten Jahrhunderts in der römischen Kirche nur Ausnahme, nicht Regel gewesen sei.

Digitized by Google

sich ganz unangemessenen Namen und die Bedeutung eines ächt christlichen, der Selbständigkeit des Christenthums allein würdigen Pascha gab. Man hatte somit, und zwar nur auf dieser Seite, da sich die Feier des Charfreitags an die des Auferstehungssonntages schloss, ein doppeltes Pascha, ein *πάσχα ἀναστάσιμον* und ein *σταυρώσιμον*, eine besondere Feier für die beiden Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte, das Leiden und die Auferstehung des Erlösers. In dieser Weise entstehen beide Observanzen, welche am Ende des zweiten Jahrhunderts in Streit geriethen, so natürlich, die eine aus der Zusammenziehung der jüdischen Paschafeier in ein jüdisch-christliches Centrum, die andere als Fortbildung der rein christlichen Feier des Auferstehungstages, und erkennt man, dass beide nach Ursprung und Charakter total von einander verschieden sind, so muss man den grossen Ernst des Streites begreiflich finden.

Nach der Weitzel'schen Auffassung würde zunächst eine so bedeutende Thatsache der Erlösung, wie die Auferstehung, von den alten Christen nicht rein um ihrer selbst willen, kraft ihrer inneren Bedeutung, sondern nur als die subjektive Vermittlung für die Betrachtung des Leidens, also überhaupt nur accidentiell, gefeiert worden sein. Aber auch hiervon abgesehen, fehlt dieser Darstellung eine wirkliche Entwicklung, eine gehörige Motivirung der Controverse. Der Standpunkt beider Parteien soll am Ende des zweiten Jahrhunderts noch ganz und gar mit der Differenz unter den Aposteln selbst zusammenfallen. Wenn Weitzel S. 78 f. die innere Differenz als eine Verschiedenheit des ästhetischen Charakters des Todestages und seines unmittelbaren Folgetages (der Auferstehung) bezeichnet, der kleinasiatischen Kirche einen freieren, mehr auf die Festidee gerichteten, den Katholikern von Jerusalem, Rom, Alexandrien dagegen einen mehr traditionellen Standpunkt zuschreibt: so ist das, was beide Parteien unterscheidet, nur der uralte Gegensatz zwischen einer mehr judaistischen und einer freieren Richtung in dem Kreise der Apostel selbst, von denen Weitzel auf jene Seite besonders den Jakobus und Petrus, auf diese den Paulus und Johannes stellt. „Es lässt sich nicht verkennen," bemerkt Weitzel S. 81 über die occidentalische Feier, „hier haben wir den urapostolischen und streng traditionellen Festtypus vor uns, welcher den ästhetischen Charakter der christlichen Passahmomente ganz nach den persönlichen Gefühlen der Zwölfe

Digitized by Google

bestimmt, und sich zu einem Vorwiegen der universellen Auffassung des Todes Jesu von seiner dogmatischen, auf das Heil der Menschheit bezüglichen Seite, als Versöhnungstodes und als des Anfangspunktes der Verklärung Jesu, zu einer Ausprägung dieser Auffassung in seiner Festobservanz noch nicht erhoben hat." Ebenso unverändert sollen die Kleinasiaten die „paulinisch-johanneische" Auffassung des Todes Jesu in seiner objektiven, idealen Bedeutung festgehalten, nicht sowohl die Geschichte einer vormals unter den Aposteln vorhanden gewesenen Bewusstseinsform, als vielmehr das Abbild der in den Heilsthatsachen „ausgesprochenen" religiösen Idee in ihrer Paschafeier ausgedrückt, den Tag der Kreuzigung als ein frohes Fest begangen haben. Je mehr so die innere Differenz zu einer blos subjektiven Verschiedenheit der Auffassung derselben Heilsthatsache wird, desto mehr muss auch der Gegenstand dieser grossen Streitigkeit, um mit Mosheim zu reden, als eine *res in se quidem levis, at ex opinione disputantium magna* erscheinen. Es fehlt der Weitzel'schen Darstellung des Streites an einem genügenden Motiv; die Ursache des Bruches zwischen Orient und Occident ist auch nach ihr eine „an sich nicht so bedeutende Differenz" (S. 128.), zu deren Wichtigkeit jene so heftigen Kämpfe im Missverhältniss zu stehen scheinen (S. 126.). Der Grund und die Veranlassung dieser Kämpfe soll theils in dem damaligen Zustand der römischen Kirche, deren Bischöfe die eigentlichen Schürer der Streitigkeiten sind, und in ihrer Stimmung gegen die Katholiker Asiens, theils in dem Charakter und der Richtung der Kirche jener Zeit liegen. Bereits hatte nämlich, vorzüglich in Rom, jene zusammenschliessende katholische Richtung begonnen, welche, nicht zufrieden mit der Einheit des Glaubens und der Liebe, auch auf Uniformität im Aeusseren drang, und dieselbe mit hierarchischem Zwang gewaltsam herbeizuführen strebte. Die katholische, bischöfliche, traditionelle Kirche schloss sich dort nach ihrem Siege über zwei so gefährliche Gegner, wie Valentin und Marcion, nur um so enger an die Tradition der Kirche an; man stellte die römische, vorzüglich auf Petrus gegründete Tradition, durch welche man der Häresien Meister geworden war, über Alles. Nachdem man die Einheit der Kirche gegen die Häresen gewahrt, sollte sie nun auch, so wollte es das Siegesgefühl der römischen Kirche, gegen eine mächtige kirchliche Minorität durchgesetzt werden; nach-

Digitized by Google

dem sie im Dogma durchgedrungen war, sollte sie nun auch im Kultus erkämpft werden. Es sei bemerkenswerth, dass sich eben um diese Zeit in Rom eine Antipathie gegen die früher verbündete kleinasiatische Kirche zeige. Noch Polykarp sei der römischen Kirche gegen Marcion zu Hülfe gekommen; aber in den Clementinen und in dem Hauptstreit über das Pascha zeige sich diese Antipathie gegen die Gründer dieser Kirche, Paulus und Johannes. Man hatte von Asien nicht viel Gutes erfahren, woher Marcion, gestützt auf Paulus, und von 170 an Vertreter einer judaistischen Feier der ιδ', wie Blastus, und die montanistische Richtung nach Rom gekommen waren. Rom fasste Widerwillen gegen eine Kirche, über welche her es in jener Zeit so manche Häresen empfing, daher auch der vielgestaltige Häretiker Simon in den Clementinen vom Orient her seine Richtung nach Rom nimmt." Man habe desshalb die katholischen Anhänger der ιδ' nicht mehr von den ebionitischen unterschieden, und mit aller Kraft darnach gestrebt, den innerhalb der bischöflichen Tradition selbst hervorgetretenen Widerspruch zu unterdrücken. Der ganze Streit von 190 habe daher weniger einen dogmatischen, als einen hierarchisch-traditionellen Charakter. Rom ist der Herd der kirchlichen Agitation, die Welthauptstadt macht auch auf kirchlichem Gebiete ihren Supremat geltend. „Rom strebt eine Centraleinheit an, eine allgemeine Gleichförmigkeit auch in äusseren Gebräuchen, — das Symptom einer mehr auf das Aeusserliche gehenden, aus dem inneren Mittelpunkt des Glaubens, aus der Centralität des apostolischen Geistes herausgetretenen Zeitrichtung" [1]).

So gewiss die Bildung der katholischen Kirche eine Haupttriebfeder der Paschastreitigkeiten war: so steht doch die Weitzel'sche Motivirung noch viel zu sehr auf dem Standpunkt eines subjektiven Pragmatismus, welcher grosse, epochemachende Ereignisse auf zufällige Beweggründe zurückführt, die sich zu der Sache selbst ganz äusserlich verhalten, wie der Widerwille, welchen Rom wegen der vielen Häretiker aus dem Orient gegen Kleinasien gefasst haben soll [2]).

---

1) Weitzel a. a. O. S. 126—130.

2) In der von Weitzel S. 269 f. gegebenen Uebersicht über den Verlauf des Streits tritt diese Antipathie Roms gegen den Orient freilich mehr zurück. Die vielen Häresen, welche die Einheit

Digitized by Google

Nach dieser Auffassung müsste ferner das Verhältniss der occidentalischen Agitation und der asiatischen Opposition das des hierarchischen Despotismus zu den Verfechtern der kirchlichen Freiheit sein. Allein Weitzel selbst kann die Kleinasiaten, so sehr sie in der Sache selbst einen ideellen, wie die Gegenpartei einen empirischen, Standpunkt einnehmen sollen (S. 114), doch andererseits nicht genug als starre Auktoritätsmenschen darstellen [1]). Bei der Auffassung des Streites, welche wir vertreten, fällt dieser willkürliche Charakter der römischen Agitation hinweg. Wie die katholische Einheit der Kirche

---

der Kirche gefährden, bewegen die bischöflichen Gemeinden zu engerem Anschluss und zu der Uniformirung des Kultus. Allein auch so muss das Verfahren der römischen Kirche als ein willkürliches erscheinen, da ihrer Observanz die kleinasiatische völlig gleichberechtigt gegenübersteht, nach Weitzel mindestens eine ebenso christliche ist. Das Streben, die eine Observanz durch die andere zu verdrängen, hat demnach keinen Grund in der inneren Beschaffenheit beider, und ist eben desshalb aus Willkür hervorgegangen; der Streit wird fast zu einer bischöflichen Intrigue.

1) So besonders in seiner Vertheidigung gegen Baur, Theol. Stud. und Krit. 1848. S. 264 f. »Das Hauptmotiv jener Beharrlichkeit, mit welcher die asiatischen Bischöfe um 190 an ihrem ιδ'-Kult festhalten, ist traditionelle Gewissenhaftigkeit, die um 160 bei einem friedlichen Zwiegespräch als einfache Pietät gegen die ehrwürdigen apostolischen Gründer dieser Kirche und deren erste Institute, um 190 dagegen durch den Terrorismus Roms auf eine Höhe gesteigert erscheint, bei welcher die Bischöfe Asiens, wenn sie ihr apostolisches Erbstück unter solchen Umständen preisgegeben hätten, sich selbst als unwürdige Feiglinge, als Verräther an ihren grossen Aposteln und Altvordern, an deren Hinterlassenschaft, und damit an der Sache Gottes selbst erschienen wären. Man lese ihre Erklärungen, man denke sich dabei an die Stelle ihres ιδ'-Kult irgend einen anderen von ihren Auktoritäten gleich sicher herrührenden, hätten sie anders gehandelt, auch wenn ihr Ritus ein ganz entgegengesetzter gewesen wäre«? Welcher Widerspruch, dass dieselben Kleinasiaten, die doch sonst auf einem so freien, ideellen Standpunkt stehen sollen, hier als die zähesten Conservativen dargestellt werden, als blosse Nachbeter einer überkommenen Auktorität, denen es um die Sache selbst gar nicht zu thun ist!

Digitized by Google

überhaupt darin eine innere Berechtigung hatte, dass durch sie die Autonomie des Christenthums, älteren Religionsformen gegenüber, verwirklicht wurde: so vertrat die römische Kirche in diesem Streite bei aller Einseitigkeit und Herrschsucht doch auch das Recht des Fortschritts gegen das Alte, die Selbständigkeit des Christenthums gegen eine ihm unangemessene Abhängigkeit von dem Judenthum. Die Berechtigung der Gegenpartei liegt eben in dem hohen Alterthum ihrer Sitte, und eben darin besteht der tragische Charakter dieses Kampfes, dass das Recht nicht blos auf einer Seite gesucht werden darf, dass die urchristliche Sitte durch die Fortschritte einer neuen, das Christenthum in seiner vollen Unabhängigkeit erfassenden Zeit verdrängt wurde, während nach der Weitzel'schen Fassung gerade die höhere Stufe des christlichen Bewusstseins unterliegen musste. Daher die Energie, mit welcher Rom die orientalische Observanz zu unterdrücken strebte, Asien die Sitte seiner Vorfahren vertheidigte. Das grosse Ziel, welches Rom verfolgte, war trotz alles hierarchischen Beisatzes doch kein anderes, als ein Band zu zerreissen, welches das Christenthum noch in einer unselbständigen Weise an die jüdische Religion fesselte.

Was ferner den Verlauf der Streitigkeiten betrifft, so handelt es sich, da das erste Hervortreten der Differenz zwischen Polykarp und Anicet sehr einfach ist, und keine entscheidenden Data darbietet [1]),

1) Was sich über dieses Zusammentreffen ausmachen lässt, ist so einfach, dass es schon hier erschöpft werden kann. Irenäus machte den Victor von Rom in seinem zum Theil bei Eusebius H.G. V, 24 erhaltenen Schreiben auch auf den Besuch des Polykarp bei Anicet in Rom aufmerksam, bei welchem zwar weder Anicet den Polykarp zum μὴ τηρεῖν, noch Polykarp den Anicet zum τηρεῖν überreden konnte, Polykarp sich auf die Auktorität des Apostels Johannes und der übrigen Apostel berief, mit denen er umgegangen war, Anicet dagegen die Gewohnheit seiner Vorfahren geltend machte. Nichts desto weniger schieden Beide in Frieden von einander. Da die Zusammenkunft der beiden Kirchenhäupter aller Wahrscheinlichkeit nach (vgl. auch den Bericht des Eusebius H.G. IV, 14., dass Polykarp in Rom viele Häretiker bekehrt habe) den Hauptzweck einer Verständigung über die Katholisirung der Kirche hatte, so ist es beachtenswerth, dass die Differenz überhaupt erst in der Zeit, als man diese Einheit

Digitized by Google

um die beiden grossen Streitigkeiten, die innerasiatische zu Laodicea um 170, und den Streit der asiatischen Kirche mit der römischen um 190, in denen, wie Weitzel S. 15 mit Recht bemerkt, der Mittel- und Schwerpunkt der ganzen Untersuchung liegt.

Man ging bisher allgemein von der Voraussetzung aus, dass es sich in diesen beiden Streitigkeiten um dasselbe handelte, dass die streitenden Parteien in beiden dieselben waren, und die Ueberzeugung von dem judaistischen Ursprung und Charakter der orientalischen Paschafeier hatte gerade in den Fragmenten des Apollinaris von Hierapolis, welche man auf den Streit zu Laodicea bezog, ihre bedeutendste Stütze. Weitzel gibt nicht nur den bedeutenden Persönlichkeiten, die man bisher als die Chorführer der beiden streitenden Parteien ansah, einem Melito von Sardes auf der einen, und dem Apollinaris auf der anderen Seite nach Gieseler's Vorgang [1]) eine andere Stellung, macht beide Männer zu Vertheidigern derselben Observanz des katholischen Kleinasiens, sondern läugnet auch durchaus die Identität der Streitfrage zu Laodicea mit der späteren. Die Beweiskraft der Fragmente des Apollinaris wird dadurch beseitigt, dass sie nicht entfernt gegen die katholischen Quartodecimaner Kleinasiens, als deren wärmsten Vertheidiger wir den Apollinaris denken sollen, sondern gegen eine vereinzelte ebionitische Seite, welche die ἡδ' nicht nach ihrer rein christlichen Bedeutung, sondern in judaistischer Weise gefeiert habe, gerichtet sein sollen. Einmüthig sollen sich die Katho-

---

anstrebte, als ein Hinderniss empfunden wurde. Darüber, worin das τηρεῖν des Polykarp bestand, kann in der Hauptsache kein Zweifel obwalten; dagegen muss es unentschieden bleiben, ob das μὴ τηρεῖν des Anicet noch jene blosse Unterlassung der Paschafeier, wie mir nach der Berufung auf seine Vorgänger wahrscheinlich ist, oder schon eine selbständige, jährliche Paschafeier, wie in dem Streit vom Ende des zweiten Jahrhunderts, bedeutet. Von einem hohen Alterthum der römischen Sitte kann nur insofern die Rede sein, als sie aus jener einfachen Nicht-Beobachtung hervorgegangen ist. Die spätere Sitte identificirte sich auch im Ausdruck ganz mit jener ihrer negativen Grundlage, und beanspruchte auf diese Weise ebenfalls ein hohes Alterthum für sich.

1) Jahrb. der K. G. I, 1. S. 242. d. 4. Aufl.

Digitized by Google

liker Kleinasiens gegen diese Seite erhoben haben, obwohl sie in Betreff des Tages ganz mit ihr übereinstimmten. Es handle sich hier gar nicht um die Beobachtung oder Nichtbeobachtung der ιδ'; wir haben hier vielmehr eine Spaltung im Lager der Quartodecimaner selbst vor uns, zwei Klassen von Anhängern der ιδ', katholische und ebionitische. Es stehe hier nicht Kirche gegen Kirche, sondern die Hauptrepräsentanten der Kirche gegen eine vereinzelte Partei (S. 58). Es handle sich hier gar nicht um den Tag, sondern um den Charakter der Feier, ob man die ιδ' desshalb feiern soll, weil der Herr an ihr noch unmittelbar vor seinem Tode ein gesetzliches, jüdisches Paschamahl gehalten habe, oder weil er selbst an diesem Tage als das wahre Paschalamm geopfert ist; es handle sich jetzt nur zwischen den kleinasiatischen Kirchenlehrern und einer neuerstandenen judaistischen Partei um die specifisch christliche oder judaistische Form und Bedeutung der Paschafeier (S. 12). Man hat namentlich aus den Fragmenten des Apollinaris geschlossen, dass die Orientalen das letzte Paschamahl Jesu an der ιδ' wiederholen wollten. Und was steht denn da? In Kleinasien seien einige ἀμαθεῖς aufgestanden, welche diess angenommen, dagegen sei aber Apollinaris, und zwar, was doch wohl am nächsten liegt, wie sonst als Wortführer der kleinasiatischen Kirche, also in seiner Person die katholische Kirche, die herrschende Richtung der Bischöfe, feststehend auf dem Grunde ihrer apostolischen Ueberlieferungen, aufgetreten, habe die herrschende kirchliche, in Asien alttraditionelle Chronologie der Leidenswoche vertheidigt, dabei aber selbst die ιδ' in gleicher Würde, nur als den Opfertag des wahren Paschalammes hingestellt. „Warum müssen denn jene ἀμαθεῖς ohne Weiteres die Katholiker Kleinasiens, und Apollinaris desswegen, weil er sie bestreitet, alsbald ein Anhänger des occidentälen Ritus sein? Diess ist ja eben das πρῶτον ψεῦδος; dazu liegt aber in dem Fragment nirgends ein Grund" (S. 124 f.). Zwar hat dieser „neuaufgetauchte Rest der im Allgemeinen längst unterlegenen ebionitischen Richtung" (S. 10) auch Nebenzweige, die sich auch nach dem Abendland verbreiten, und lässt auch in späteren Zeiten noch Spuren zurück. Aber das Schicksal dieser Partei im dritten Jahrhundert ist bald entschieden; schon am Anfang desselben ist sie dem Erlöschen nahe und steht schon 220 in dem Ketzerverzeichniss des Hippolytus. Wenn auch den späteren Quartodecimanern noch fort-

Digitized by Google

während der Vorwurf einer judaisirenden Richtung gemacht wird, so ist dieses zum grossen Theil ein parteiisches Urtheil.

Fasst man in dieser Weise die Streitigkeit zu Laodicea auf, so scheint sich für den Verlauf der Streitigkeiten überhaupt ein sehr natürlicher Fortschritt zu ergeben, und Weitzel hat nicht unterlassen, auch hierauf aufmerksam zu machen (S. 12 f.). Es musste zuerst die specifisch christliche Form und Bedeutung der Paschafeier festgestellt werden, ehe im zweiten Streit der Festcharakter ihrer innerchristlichen Momente bestimmt werden konnte. Namentlich wird das Auftreten des Blastus in Rom zum Uebergang von dem ersten zum zweiten Streit benutzt. Die nächste Veranlassung zu dem grossen Streit der beiden Kirchen scheine in der Laodiceerpartei zu liegen. Man könne es kaum anders, als für einen Ausfluss dieser Partei ansehen, wenn man um 180 in Rom judaistische Quartodecimaner, wie Blastus, „den judaisirenden Passachristen," finde. Es lasse sich nun kaum anders denken, als dass die römische Kirche, ihre Bischöfe an der Spitze, eine starke Antipathie nicht nur gegen die judaisirende Passahfeier, sondern überhaupt gegen die ganze, an der ιδ' festhaltende Passahobservanz der kleinasiatischen Kirche fasste, auf welche sich die römischen Schismatiker zuverlässig beriefen. Man erinnerte sich, dass diese Differenz schon früher unter Anicet zur Sprache gekommen sei, man unterschied die katholischen Quartodecimaner nicht von den ebionitischen [1]); und so brach wahrscheinlich im Causalzusammenhang mit dem Laodiceerstreit nun jene zweite Controverse über das Pascha zwischen Rom und Ephesus um 190 aus, welche nach und nach zum Siege des urapostolischen und streng traditionellen Typus führte (S. 83. 88).

3. Der Streit zu Laodicea.

Eusebius führt unter den Schriften des Melito von Sardes H. E. IV, 26. auch eine Schrift über das Pascha auf, dessen Veranlassung schon aus folgendem Eingang erhellt: *Ἐπὶ Σερουιλίου Παύλου*

1) So hat also schon die römische Kirche jener Zeit sich denselben, vielleicht verzeihlichen, Irrthum zu Schulden kommen lassen, welchen Weitzel als das *πρῶτον ψεῦδος* der neueren Geschichtsforschung und Kritik rügt.

Digitized by Google

ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα, ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, καὶ ἐγράφη ταῦτα. Dasselbe Werk erwähnte nach Eusebius auch Clemens von Alexandrien in einer eigenen Schrift über das Pascha, die er auf Veranlassung der Schrift des Melito geschrieben hatte (*ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς φησὶν ἑαυτὸν συντάξαι*). Da Clemens die römische Sitte vertheidigte, Melito von Polykrates bei Eusebius K.G. V, 24 ausdrücklich als Gewährsmann der kleinasiatischen Observanz angeführt wird, so sollte eigentlich kaum ein Zweifel darüber sein, dass die Schrift des Clemens eine Widerlegung der des Melito bezweckte [1]). Von dem Zeitgenossen Melito's, Apollinaris von Hierapolis, berichtet zwar Eusebius nichts, dass er sich ebenfalls an diesem Streite betheiligt habe; er stellt beide Männer nur als gleichzeitige Koryphäen der asiatischen Kirche zusammen. Gleichwohl sind in der Paschachronik [2]) Fragmente aus einer Schrift dieses Kirchenlehrers über das Pascha erhalten, und auch abgesehen von dem Inhalt, berechtigt schon der Umstand, dass Polykrates einen so bedeutenden und bekannten Mann in der Reihe seiner Gewährsmänner übergeht, zu der Vermuthung, dass er in diesem Punkte auf Seiten der Abendländer, also bei der Gegenpartei Melito's stand. Diese Vermuthung wird durch den Inhalt der Fragmente zur Gewissheit erhoben. Von den beiden erhaltenen Fragmenten gibt das erstere Auskunft über die Gegenpartei des Apollinaris [3]). Die Gegner, welchen die Veranlassung des Streites zuge-

1) Weitzel meint freilich S. 26., die Notiz des Clemens sei von keinem Belang, da eben so gut eine kürzere und unvollständige Abhandlung zu einer vollständigeren Entwicklung anregen könne, als eine irrige zur Widerlegung. Gewiss ist dieses an sich möglich; aber unter diesen Umständen, da Melito und Clemens nachweislich ganz verschiedenen Observanzen gehuldigt haben, mindestens höchst unwahrscheinlich. Wie naiv muss man sich die Schriftstellerei des christlichen Alterthums vorstellen! Clemens soll trotz seiner abweichenden Ansicht die Schrift eines Quartodecimaners nur vervollständigt, nicht berichtigt und widerlegt haben, und das zu einer Zeit, als wegen dieser Streitfrage der Bruch beider Kirchen wenigstens schon ganz nahe bevorstand!

2) P. 13 ff. ed. Dindorf.

3) *Εἰσὶ τοίνυν οἳ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, συγγνωστόν*

schrieben wird, sind in einem verzeihlichen Irrthum befangen, welcher durch Belehrung noch aufgehoben werden kann. Dieser Irrthum besteht in der Meinung, dass der Herr das Paschalamm mit den Jüngern an der ιδ', also zu der gesetzlichen Zeit, gegessen habe, und an dem folgenden Tage des Paschafestes, an dem grossen Tage der ἄζυμα litt [1]). Apollinaris weist diese Voraussetzung hauptsächlich desshalb zurück, weil sie dem Gesetze nicht angemessen sei, den Juden eine ungesetzliche Handlung an dem heiligen Festtage beilege [2]). Seine eigene Ansicht ist in dem zweiten Fragment angedeutet [3]). Wenn die ιδ' den Gegnern als der Tag des gesetzlichen Pascha-Opfers und Mahles, welches auch der Herr noch vor seinem Tode gehalten hatte, galt, so stellt Apollinaris in gehobener Rede die ιδ' als den Tag des grossen christlichen Opfers, des anstatt des Lammes geopferten Gottessohnes dar. Mit allem Nachdruck macht er eine andere Chronologie der Leidenswoche geltend; schon die ιδ', nicht erst der grosse

---

πρᾶγμα πεπονθότες· ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται. Καὶ λέγουσιν, ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρίβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἤσθιεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.

1) Die Meinung Rettberg's, dass die Worte: τῇ δὲ μεγ. ἡμ. τ. ἀζ. ἔπαθεν, nicht mehr als Behauptung der Gegner, sondern als Zwischenbemerkung des Apollinaris selbst zu fassen seien, beruht auf der unhaltbaren Voraussetzung, dass der grosse Tag der ἄζυμα den 14. Nisan bedeute (a. a. O. S. 117), und ist jetzt mit Recht von Baur, der sie früher theilte, aufgegeben (Theol. Jahrb. 1847. S. 129). Vgl. Bleek, Beitr. zur Evangelienkr. I. S. 133. 159. 161. Weitzel, Passahfeier S. 28 f.

2) Diese Erklärung wird noch unten gerechtfertigt werden.

3) Es lautet: Ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία, ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθείς, ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν, ἵνα σταυρωθῇ, ὑ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου. Das Einhorn ist das Kreuz, vergl. Justin, Dial. c. Tr. c. 91. Tertullian c. Marc. III, 18. adv. Jud. c. 10. Weitzel a. a. O. S. 24.

Digitized by Google

Festtag des jüdischen Pascha, ist der Todestag des Herrn. In die Zeit der Paschamahlzeit, auf den Abend des 14. Nisan, also nach jüdischer Rechnung auf den Anfang des Paschatages, fällt vielmehr das ausdrücklich von ihm erwähnte Begräbniss [1]). Indem also Apollinaris die Zeit des Todes um einen Tag früher, auf den 14. Nisan, setzt, so ist hiermit die Grundvoraussetzung der Gegner zerstört, dass Jesus noch vor seinem Tode ein gesetzliches Paschamahl gehalten, und so die jüdische Paschafeier im Wesentlichen auch für die Christen sanktionirt habe. Die christliche Feier kann desshalb überhaupt nicht mehr an die Norm der jüdischen gebunden sein.

Diese Fragmente stellen uns also Christen dar, für welche die jüdische Paschafeier durch das Beispiel des letzten Mahles Christi sanktionirt ist, welche die ιδ' nicht als den Kreuzigungstag, sondern nur aus dieser Rücksicht feiern, deren Fest also in einem jüdisch-christlichen Paschamahl besteht. Dieses gibt Weitzel vollkommen zu; sucht aber um so mehr, von der bisherigen Auffassung abweichend, den Apollinaris entschieden mit den katholischen Quartodecimanern Kleinasiens zu identificiren, andererseits aber seine Gegner bestimmt von diesen zu unterscheiden. Allein weder der Vorwurf der

---

1) An sich könnte es befremden, dass Apollinaris hier der jüdischen Zeitrechnung folgt, während er die Meinung der Gegner im ersten Fragment vielmehr nach der natürlichen Tagesrechnung, also die Paschamahlzeit am 14. Nisan, angab. Solche Schwankungen sind aber ganz natürlich und sehr häufig, zumal da das Paschaopfer noch zum 14. Nisan, auch nach jüdischer Zeitrechnung, gerechnet wurde. Namentlich in diesem Zusammenhang kann gar kein Zweifel obwalten. Das Begräbniss Jesu geschah nach Matth. 27, 57. Mark. 15, 42.: ὀψίας γενομένης, womit in der Sache übereinstimmt Luk. 23, 54. Joh. 19, 31. 42. Justin Dial. c. Tr. c. 97.: πρὸς ἑσπέραν ἔθαψαν αὐτόν. Ganz analog rechnet Justin Dial. c. 99 die Nacht der Gefangennehmung Jesu zu dem Tage der Kreuzigung (τῇ ἡμέρᾳ, ᾗπερ ἔμελλε σταυροῦσθαι, während c. 103.: ἐκείνης τῆς νυκτός gesagt wird). Auch in der schon angeführten Stelle Dial. c. 111 werden Gefangennehmung und Kreuzigung als an einem Tage geschehen dargestellt. So rechnet auch Apollinaris das Begräbniss in der Nacht schon zum folgenden Tage. — Andererseits war es gewöhnlich, selbst die Paschamahlzeit noch zum 14. Nisan zu rechnen, worüber s. Weitzel a. a. O. S. 38.

Digitized by Google

Streitsucht, noch der der Unkunde (ἄγνοια), aus welchem Weitzel sein stehendes Prädikat ἀμαθεῖς für diese Partei entlehnt, kann uns verbieten, an die asiatischen Katholiker zu denken. Im Gegentheil müsste die schonende Darstellung dieser Partei, deren Irrthum ja ein verzeihlicher sein soll, befremden, wenn sie eine von der Mehrzahl auch dieser Kirche entschieden als häretisch verworfene Sekte gewesen wäre [1]). Gerade die höhere Intelligenz, welche die Mehrzahl gegen sich hat, wird eben in der ἄγνοια dieser Mehrzahl das Bewusstsein ihrer Ueberlegenheit haben, und der Gegenpartei am natürlichsten diesen Vorwurf machen. So redet Tertullian c. Prax. c. 3 von den *simplices (idiotae), quae major semper credentium pars est*, welche im Interesse eines abstrakten Monotheismus eine Mehrheit göttlicher Hypostasen nicht zugeben wollen. Noch weniger lässt sich ein Grund dafür anführen, dass Apollinaris selbst der quartodecimanischen Observanz beigestimmt habe. Zwar sagt Weitzel S. 56.: „Welcher andere Tag sollte ihm für die Passahfeier wichtiger gewesen sein, als der, dem er eine so beredte Lobrede hält, an welchem der Sohn Gottes selbst sich zum Opfer gebracht hatte? Unmittelbar nach dem Eintritt dieses Todes, vielleicht auch nach dem Abschluss aller Trauerakte mit dem Begräbniss des Herrn, also am Schlussabend der ιδ', musste auch für Apollinaris die frohe Feier dieser grossen Erlösungsthatsache, somit am Abend zwischen der ιδ' und ιε' beginnen. Also haben wir auch in Apollinaris einen Quartodecimaner vor uns. — Wäre er auf Seiten der Occidentalen gestanden, er hätte ein beredter Lobredner der κυριακὴ ἀναστάσιμος sein müssen, und nicht der ιδ', er hätte nicht so unbefangen die objektive und frohe Bedeutung der mit der ιδ' für ihn so eng verwachsenen Heilsthatsache, des Todes Jesu, hervorheben können. Alles gerade die Prämissen der asiatischen Observanz. Somit haben wir in Apollinaris sowohl als seinen Gegnern Quartodecimaner vor uns. In dem Termin der Passahfeier kann daher die Differenz nicht gelegen haben." Allein wesshalb könnte Apollinaris mit

1) Schon der Ausdruck des Melito, es sei zu Laodicea zur Zeit des Pascha eine ζήτησις πολλὴ entstanden, führt vielmehr auf einen Streit innerhalb der rechtgläubigen Kirche, als auf das Auftreten einer bereits als häretisch verurtheilten Sekte.

Digitized by Google

solchem Nachdruck eine abweichende Chronologie der Leidenswoche vorgetragen haben, wenn es sich um den Zeittermin gar nicht gehandelt hätte? Es ist ganz natürlich, dass er zu diesem Zweck den Tag, auf welchen es eben ankam, die ιδ' voranstellte. Was kann anders mit dem Prädikat des Erlösers: ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ gemeint sein, als dass die jüdische Feier durch den Tod des wahren Paschalammes abrogirt ist, dass die Paschafeier der Christen sich hinfort nicht mehr nach dieser Norm richten darf? Woher will man, bei der Kürze der erhaltenen Fragmente, wissen, dass Apollinaris nicht auch die κυριακὴ ἀναστάσιμος ausdrücklich empfohlen hat? Weitzel stellt selbst mit seinen Fragmenten die in der That ganz verwandten Fragmente des alexandrinischen Clemens und des Hippolytus zusammen [1]). Beide Männer waren entschiedene Anhänger der römischen Observanz und Gegner der Quartodecimaner. Es sind nun aber nicht nur die Gegner, welche sie im Auge haben, ganz dieselben, sondern auch ihre Argumentation entspricht ganz der des Apollinaris. Der Herr hat nach Clemens in den früheren Jahren das gesetzliche Paschamahl gegessen, im letzten Jahre dagegen, da er selbst das Paschalamm war, an der ιδ' die Jünger über das Geheimniss des Typus belehrt, sein letztes Mahl gleichzeitig mit der προετοιμασία des Pascha gehalten, und am folgenden Tage, also an der ιδ', als das von den Juden dargebrachte Paschaopfer gelitten [2]). In derselben Weise, wie Apollinaris die ιδ' als den Tag des Todesopfers auffasst, stellt Clemens in dem zweiten Fragment den Auferstehungstag als die Erfüllung des Typus der Darbringung der Erstlinge am 16. Nisan dar [3]). Diese Analogie der jüdischen Festtage mit den be-

1) A. a. O. S. 60 f.: Der Laodiceerstreit nach Clemens Alex. und Hippolytus. Es sind diese Bruchstücke in der Paschachronik p. 14 ff., p. 12 f. aufbewahrt.

2) *Πέπονθεν δὲ τῇ ἐπιούσῃ ὁ σωτὴρ ἡμῶν, αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, καλλιερηθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων.* Clemens beruft sich gerade auf die johanneische Fusswaschung, als einen Akt der προετοιμασία.

3) *Τῇ γ' οὖν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ, ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα ἐνομοθέτητο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα.* Zur Sache vgl. Weitzel a. a. O. S. 62, Josephus Ant. III, 10, 5. Auch die Paschachronik hebt p. 418 diese Analogie des Auferstehungstages hervor: *Καὶ τῇ ις' κατὰ σελήνην, ἐν ᾗ τὸ δράγμα προσέταξεν ὁ θεῖος νόμος προσφέρεσθαι ἀπαρχὴν*

Digitized by Google

deutendsten Thatsachen der Erlösung, des Paschaopfers mit dem Tode, der Darbringung der Erstlinge mit der Auferstehung des Herrn, hat gar keinen anderen Zweck, als die jüdische Feier als den in Christo erfüllten, darum jetzt werthlosen Typus darzustellen. Die Gegner wollten, wie besonders aus den Worten des Hippolytus hervorgeht, die jüdische Paschafeier als solche, als durch den Vorgang Christi geheiligt, festhalten. *Ὁρῶ μὲν οὖν*, sagt Hippolytus, *ὅτι φιλονεικίας* (also derselbe Vorwurf, den auch Apollinaris macht) *τὸ ἔργον. Λέγει γὰρ οὕτως· Ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν, διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν.* Es sind dieses offenbar dieselben Gegner, deren Meinung, der Herr habe vor seinem Tode noch ein gesetzliches Paschamahl gehalten, Apollinaris anführt, und ganz wie Apollinaris und Clemens hält ihnen auch Hippolytus die Behauptung entgegen, *ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς, οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα· οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ,* und in dem zweiten Fragment: *τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα* (vergl. Joh. 13, 1.), *τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν.* Wollen die Gegner die jüdische Paschafeier gleichsam daguerrotypisch abbilden, so stellen alle diese drei Kirchenlehrer die Idee einer neuen, rein christlichen Feier auf, in welcher zugleich die jüdische nach ihrer typischen Bedeutung, nach ihrem vorbildlichen Charakter, erhalten ist. Der Todestag Christi ist die wahre *ἐσθή*, der Auferstehungstag die wahre, geistige Darbringung der Erstlingsgarbe. Ist also die Controverse, sowohl nach ihrer Thesis, als nach der Antithese bei diesen drei berühmten Kirchenlehrern ganz dieselbe, so ist die Meinung Weitzel's ohne allen Grund, dass wohl die Gegenpartei nicht dieselbe sei, nämlich jene angeblich vereinzelten ebionitischen Quartodecimaner, dass aber gleichwohl Apollinaris als katholischer Quartodecimaner dieselbe Grundanschauung, dieselbe Ansicht über den Monatstag des Todes Jesu, vorgetragen habe, wie die beiden anderen, die römische Ob-

---

θερισμοῦ, καὶ πρὸ τοῦ ἐπελθεῖν δρέπανον ἐπ' ἄμητον, ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῆς ἀνθρωπότητος γενόμενος ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτὴρ ὁ Χριστὸς πρὸ τοῦ ἐπελθεῖν τὸ τῆς συντελείας δρέπανον τῷ κόσμῳ.

Digitized by Google

servanz vertheidigenden Kirchenlehrer. Wie lässt es sich denken, was Weitzel S. 64 ganz natürlich findet, dass zwei Lehrer der alexandrinischen und der römischen Kirche, die sicher in dem Streit zwischen Rom und Ephesus auf jener Seite standen, mit einem katholischen Quartodecimaner Asiens in derselben Grundanschauung, in derselben Chronologie der Leidenswoche, zusammentreffen! Welches Recht hat man überhaupt, den Apollinaris aus einer Reihe von Kirchenlehrern herauszureissen, mit denen er in seiner Polemik so durchaus übereinstimmt! Wie unwahrscheinlich ist schon die Voraussetzung, dass eine Partei, welche von drei der berühmtesten Männer ganz verschiedener Kirchen, die noch dazu keinesweges ganz gleichzeitig sind, zwar mit Schonung, aber doch mit so grossem Nachdruck bekämpft wird, nicht die der kleinasiatischen Kirche, nicht die geschichtlich so bedeutende quartodecimanische Partei, sondern eine vereinzelte, bereits als häretisch verworfene Sekte gewesen sei!

Hierzu kommt noch, dass Polykrates (bei Eusebius K.G. V, 24), der doch gewiss ein vollständiges Verzeichniss aller bedeutenden Auktoritäten der von ihm vertheidigten Observanz Kleinasiens geben will, sich so feierlich auf Melito, *τὸν εὐνοῦχον, τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον, ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσι περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπήν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται*, als den letzten seiner Zeugen beruft, aber von dem gleichzeitigen, nicht weniger berühmten Apollinaris, der sich doch auch über die Paschastreitigkeit geäussert und wahrscheinlich an dem Streite in Laodicea betheiligt hatte, ganz schweigt. Hieraus wird Jeder, dessen Urtheil nicht durch vorgefasste Meinungen befangen, für ein bestimmtes Resultat eingenommen ist, mit Sicherheit schliessen, dass Apollinaris in Betreff der Paschafeier eben nicht auf Seiten der Kleinasiaten stand. Was will es sagen, wenn Weitzel S. 163 in dieser Hinsicht bemerkt, Polykrates habe die beiden Hierapoliten Papias und Apollinaris desshalb unter seinen Auktoritäten nicht aufgeführt, weil er vorzüglich nur die lydischen Bischöfe, sodann nur solche Männer habe erwähnen wollen, welche als Märtyrer oder Asceten in besonderem Ansehen und Rufe standen, auch nur solche, deren Gräber und Gebeine in Asien Gegenstand besonderer Ehrfurcht waren? Papias habe sich, wie es scheine, weder als Märtyrer, noch als Ascet einen besonderen Ruf erworben, ebenso der, obwohl als Apologet

Digitized by Google

und Antibäretiker hochangesehene Apollinaris, der ohnehin noch kaum ein Jahrzehend vor 190 gestorben sein konnte. Offenbar konnte der höchste, den Polykrates bei seiner Aufzählung leitende Gesichtspunkt kein anderer sein, als eben diejenigen Männer anzuführen, welche die asiatische Observanz entweder begründet oder besonders vertheidigt hatten. Desshalb geht er auf die Apostel Philippus und Johannes zurück, und von ihnen sogleich zu dem Mann über, welcher die kleinasiatische Observanz zuerst, den Römern gegenüber, vertreten hatte, zu Polykarp. Von Papias ist es weder bekannt noch wahrscheinlich, dass er die orientalische Feier je mit besonderem Nachdruck vertreten haben sollte, was doch nach Weitzel bei Apollinaris der Fall gewesen sein würde. Man darf auch das nicht behaupten, dass nur die Namen gefeierter Märtyrer und Asceten in dem Katalog Platz fanden. Die Verdienste des Apollinaris mögen immerhin in einer anderen Sphäre zu suchen sein. Hatte er wirklich die asiatische Observanz in einer eigenen Schrift vertheidigt, so würde Polykrates gewiss schon ehrende Prädikate für ihn gefunden haben. Jedenfalls verdiente er so gut Erwähnung, wie der sonst ganz unbekannte Papirius, der den einfachen Titel ὁ μακάριος erhält [1]. Ebenso müssen wir mit derjenigen Gewissheit, welche überhaupt nur möglich ist, wo nicht ganz vollständige Berichte, sondern nur vereinzelte Data vorliegen, behaupten, dass Melito von Sardes nicht allein der asiatischen Observanz huldigte, sondern auch bei dem Streite zu Laodicea auf der Gegenseite des Apollinaris stand, und eine Widerlegungsschrift des Clemens von Alexandrien veranlasste [2].

---

1) Dass Polykrates wirklich Vollständigkeit anstrebt, geht auch aus der zweiten von Eusebius angeführten Stelle hervor, in welcher er sich nun von der Vergangenheit zur Gegenwart wendet, die grosse Zahl der versammelten Bischöfe andeutet.

2) Weitzel sucht S. 84 f. wahrscheinlich zu machen, dass Melito kein Ebionit gewesen sei, sondern in dogmatischer Hinsicht mit Apollinaris auf demselben Standpunkt gestanden habe. Er erinnert an die in einem melitonischen Fragment, Chron. Pasch. pag. 483., vorgetragene Idee des Gott Logos, an die typischen Deutungen, des für Isaak geschlachteten Widders auf Christum (bei Routh, Rel. sacr. I. pag. 116) u. s. w. »Und wenn er die Wurzel Sabek, an der der Widder hängen bleibt, typisch auf das Kreuz Christi deutet, und hinzufügt: ὥσπερ δὲ φυτὸν σαβέκ,

Digitized by Google

Es lässt sich also kein irgendwie genügender Grund angeben, wesshalb wir die Streitigkeit zu Laodicea aus dem Zusammenhang

---

τουτέστιν ἀφ' ὑσεως, ἐκάλεσε τὸν ἅγιον σταυρὸν, οὕτω καὶ Ἰεζεκιὴλ ἐν τῷ τίλει ὕδωρ ἀφ' ἁσεως ἐκάλεσε τὸ ἐκτυποῦν τὸ ἅγιον βάπτισμα· δύο γὰρ συνέστη τὰ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν παρεχόμενα, πάθος διὰ Χριστὸν καὶ βάπτισμα (d. h. die doppelte Wasser-, und Blut-Märtyrertaufe): steht er nicht auch hiermit als ein Geistesverwandter des Apollinaris nach dessen zweitem Fragment da, eben auch in der Auffassung des Todes? — Gewiss, man hat keinen Grund, beide Kirchenlehrer als auf verschiedenen Standpunkten stehend anzusehen; sie und mit ihnen die kleinasiatische Kirche stehen auf einem gemeinschaftlichen Boden, dem paulinisch-johanneischen, und sie waren mit einander in diesem Sinn katholische Anhänger der ιδ'. (vgl. S. 10 f. 25). Allein man darf nicht meinen, dass typische Deutungen ein Privilegium der Vertreter des autonomischen Christenthums waren, und wenn auch Melito den für Isaak geschlachteten Widder zum Typus des Todes Jesu macht, so kann er sich die erlösende Kraft dieses Todes noch sehr äusserlich gedacht haben. Freilich hatte er schon die Logosidee angenommen, wie auch das σποράδαμα κατὰ Ἀρτέμωνος bei Eusebius K.G. V, 28 ihm die Lehre von der Gottheit Christi beilegt. So wenig man aber einem modernen Orthodoxen die Rechtgläubigkeit eines Quenstedt beilegen wird, so wenig wird man dem Melito auch einen reinen und ursprünglichen Ebionismus zuschreiben. Es handelt sich hier nur darum, ob er von dem Princip des Ebionismus, nämlich von der Annahme der Identität des Judenthums mit dem Christenthum, ausgegangen ist oder nicht. Für die Bejahung dieser Frage spricht aber alles, was Eusebius K.G. IV, 26 über ihn bemerkt. Sein Buch περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ stellt ihn als Vertheidiger des Anthropomorphismus dar, wie er nach Origenes Expos. in Gen. Opp. T. II. p. 25 gar Glieder Gottes lehrte. In der von Eusebius angeführten Stelle seiner Apologie identificirt er das Christenthum noch ganz mit dem Judenthum. Namentlich machen es aber seine Eklogen aus dem A. Test. wahrscheinlich, dass er keineswegs auf der Höhe paulinischer Auffassung stand. Nach dem Anfang dieser Schrift bei Eusebius ist ihm das A. T. noch gänzlich die höchste, sufficiente Urkunde, auch für den christlichen Glaubensinhalt. Er hat das Land der heiligen Geschichte selbst besucht, hier sorgfältige Nachforschungen über den Kanon des A. T. angestellt, ohne dass eine neutestamentliche Schrift nur erwähnt wurde. Aus diesem allein gibt er in 6 Büchern,

Digitized by Google

der Controverse in ihrer successiven Entwicklung reissen dürften, und wir müssen diese Streitigkeit, welche zu einer literarischen Fehde Anlass gab, als das Vorspiel des grossen, entscheidenden Kampfes betrachten. Es scheint, als habe die Politik der römischen Bischöfe hier durch Apollinaris und Andere den Streit in der Heimath der Gegner veranlasst, in Kleinasien selbst Boden zu gewinnen gesucht.

4. Der grosse Kampf zwischen Rom und Kleinasien, und der Abschluss des Streits.

Die zuverlässigste Quelle über den bedeutendsten Streit, der römischen Kirche mit der kleinasiatischen, ist der Bericht des Eusebius K.G. V, 23. 24 mit authentischen Belegen aus den Schriften des Polykrates und Irenäus. Die Gemeinden von Asien, erzählt Eusebius c. 23, glaubten nach einer älteren Ueberlieferung, den 14ten Monatstag (des Nisan) für das Fest des *σωτήριον πάσχα* beobachten zu müssen, an welchem den Juden, das Lamm zu opfern, geboten war, als müsse man durchaus an diesem Tage, ohne alle Rücksicht auf den Wochentag (*ὁποίᾳ ἂν ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος περιτυγχάνοι*) das Fasten abbrechen (*τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι*). Die übrigen Kirchen dagegen beobachteten nach apostolischer Ueberlieferung die später herrschend gewordene Sitte, dass man nur am Tage der Auferstehung des Erlösers das Fasten aufheben dürfe (*ὡς μὴ ἄλλῃ προσήκειν παρὰ τὴν τῆς ἀναστάσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἡμέρᾳ τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι*). Es wurden Synoden zusammenberufen, und alle entschieden sich einmüthig für den kirchlichen Beschluss, *ὡς ἂν μὴ ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ*

---

welche gewiss viele typischen Deutungen, wie die angeführte, enthielten, Aufschluss über den wesentlich christlichen Glauben in seinem ganzen Umfang (*ἐκ τε τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν*). Nach dem von Anastasius Sinaita (Hodeg. c. Aceph. p. 260) mitgetheilten Fragment aus einer angeblich gegen Marcion gerichteten Schrift *περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ*, dessen Aechtheit ich noch jetzt nach den Allg. Lit.-Zeit. 1847. Nr. 84. S. 668 geäusserten Bedenken bezweifeln muss, würde er freilich eine vollständige göttliche, und eine ebenso vollständige menschliche Natur in Christo angenommen haben.

Digitized by Google

τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ κυρίου μυστήριον, καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστειῶν φυλαττώμεθα τὰς ἐπιλύσεις. Für die Römer unter Bischof Victor entschieden sich Palästina, Pontus, Gallien, Osroene, Griechenland. Die asiatische Kirche hielt dagegen treu an der uralten Sitte fest. In dem von Eusebius c. 24 theilweise aufbewahrten Schreiben des Polykrates von Smyrna an Victor von Rom, welches die Billigung der versammelten Bischöfe erhalten hatte, haben wir nicht nur einen authentischen Bericht über den eigentlichen Stand der Frage, sondern auch einen Ausdruck der hohen Bedeutung, welche sie für das kirchliche Bewusstsein der Kleinasiaten hatte. Feierlich ruft der im Dienste des Evangeliums ergraute, in der ganzen heiligen Schrift bewanderte Polykrates, unerschüttert durch die Drohungen des Bischofes der Welthauptstadt die glänzenden Gestirne [1] seiner Kirche, ihre apostolischen Auktoritäten und so viele gefeierte Namen zu Zeugen auf für die Feier des Monatstages [2]. Alle diese Auktoritäten, der Apostel Philippus mit seinen Töchtern, Johannes, der am Busen des Herrn lag, der christliche Hohepriester, Märtyrer und Lehrer, Polykarp von Smyrna, Bischof und Märtyrer, Thraseas und Sagaris, ebenfalls Bischöfe und Märtyrer, der selige Papirius und Melito, der Eunuch, der im heiligen Geiste gewandelt, οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον. Sieben Bischöfe aus seiner Verwandtschaft, welche er zum Theil noch persönlich gekannt hat, haben immer diesen Tag gefeiert, πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου, ὅταν ὁ λαὸς ἤρνυε (removit) τὴν ζύμην. Von diesem Tage will auch Polykrates nicht abgehen; denn, wie Grössere, als er, gesagt haben, man soll Gott mehr gehorchen, als den Menschen. Denselben Stand der Frage stellt auch Irenäus dar, aus dessen Schreiben an Victor Eusebius Einiges anführt. Die occidentalische Observanz, welcher er folgte, war keine andere, als τὸ δεῖν ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς τοῦ κυρίου

1) Μεγάλα στοιχεῖα, worüber zu vergleichen Heinichen zu Euseb. K.G. III, 31.

2) Ἡμεῖς οὖν ἀραδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν, μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιροῦμενοι· καὶ γὰρ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται, ἅτινα ἀναστήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου κτλ.

Digitized by Google

ἀναστάσεως ἐπιτελεῖσθαι μυστήριον. Die Differenz der τηροῦντες und μὴ τηροῦντες habe schon lange bestanden, ohne dass die Vorfahren des Victor desshalb den kirchlichen Frieden gebrochen hätten[1]).

In diesen Zeugnissen ist das, worin die Controverse bestand, bestimmt genug ausgesprochen. Nach dem vollständigen Ausdruck des Polykrates bestand die asiatische Observanz in dem τηρεῖν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης τοῦ πάσχα[2]). Die Norm der asiatischen Feier ist also mindestens der Zeit nach das jüdische Pascha. Die Kleinasiaten feiern den Tag, an welchem die Juden nach dem Gesetz das Paschalamm opfern, allen Sauerteig aus ihren Häusern

1) Als römische Bischöfe, welche zwar selbst zu den μὴ τηροῦντες gehörten, aber doch den Frieden nicht störten, die Kirchengemeinschaft mit den τηροῦντες nicht aufhoben, werden Xystus, Telesphorus, Hyginus, Pius, Anicet erwähnt.

2) Bei der Frage, was zu dem blossen τηρεῖν, wie es von Irenäus gebraucht wird, ergänzt werden soll, ist gewiss der ursprüngliche und der spätere Stand der Differenz zu unterscheiden. Nach dem Sprachgebrauch (vgl. Justin Dial c. 10) ist die natürlichste Ergänzung: τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα, und Neander wird wohl in Betreff der ursprünglichen Differenz in der genannten Abhandlung S. 94 richtig bemerkt haben, dass als Ergänzung von τηρεῖν nur τὸ πάσχα zu denken sei. Gerade das ist so bezeichnend, dass in späterer Zeit, als man doch unmöglich noch eine vollständige Paschafeier nach dem Gesetze halten konnte, als selbst die Juden nur noch ein Surrogat für das Paschamahl beibehielten (s. Friedmann und Grätz, Theol. Jahrb. 1848. S. 354 f.), als Objekt des τηρεῖν nur den Tag, den Zeittermin des Pascha findet. Minder wahrscheinlich ist mir Rettberg's (a. a. O. S. 115) und Schwegler's (Montan. S. 197. Nachap. Zeitalter II. S. 211) Ergänzung: τὸν νόμον, mit Bezug auf die levitischen Gebote über die Feier des Tages. Es ist offenbar, dass sich der Gegensatz des τηρεῖν und μὴ τηρεῖν bei der Weitzel'schen Hypothese sehr schwer erklärt. In ihm liegt, dass die Einen etwas feierten, was die Anderen ganz und gar unterliessen. Setzt man also als Objekt das jüdische Pascha, so sind diejenigen, welche dasselbe nicht feiern, die μὴ τηροῦντες. Standen sich dagegen beide Parteien schon von Anfang an mit einer eigenen christlichen Paschafeier gegenüber, und ist gar, wie Weitzel meint, die occidentalische Observanz die ältere, so sieht man nicht ein, wesshalb nicht auch (vielleicht mit mehr Recht) die Orientalen als μὴ τηροῦντες bezeichnet werden konnten.

Digitized by Google

wegschaffen, die Azymophagien begannen. Wie kann uns demnach diese Feier anders, denn als ein christliches Surrogat für die jüdische, oder wenigstens als eine jüdisch-christliche erscheinen? Es wird in einer beachtenswerthen Stelle der Paschachronik gesagt, dass die Juden nur den Tag des Opfers und Mahles *πάσχα*, den 15. Nisan dagegen und die auf ihn folgenden 6 Tage das Fest der *ἄζυμα* nannten [1]). Was kann natürlicher sein, als dass sich auch die Feier der judaisirenden Christen auf diesen einen Tag, diese *μία ἡμέρα* [2]), concentrirte? Fragen wir andererseits nach dem eigentlich christlichen Charakter dieser Observanz, so nöthigt uns in den erhaltenen Urkunden nichts, über jene Eucharistie hinauszugehen, welche sowohl die christliche Paschamahlzeit, als die Wiederholung des Abschiedsmahles Jesu war. Nur desshalb bezeichnet Eusebius sie als *πάσχα σωτήριον*, nur desshalb feierte man diesen Tag, wie Polykrates sagt, *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*. Das letzte Mahl Jesu, welches die Grundlage jener Eucharistie war, ist ja recht eigentlich ein *πάσχα τοῦ σωτῆρος*, ein Ausdruck, welcher den sowohl gesetzlichen, als auch christlichen Charakter dieser Feier so treffend bezeichnet [3]). — Wie schön

---

1) P. 227 (Ducang.), p. 427 (Dindorf.): *τοιούτων ἁρα ἐκείνην τὴν ἡμέραν μόνον πάσχα οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ προσηγόρευον, τὴν δὲ ιε' καὶ τὰς μετ' αὐτὴν ϛ' ἡμέρας ἑορτὴν ἄζυμων.* Vgl. auch Josephus Ant. III, 10, 5.

2) Epiphanius sagt Haer. L, 1 von den Audianern: *ἄπαξ γὰρ τοῦ ἔτους μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα οἱ τοιοῦτοι φιλονείκως ἄγουσι.* Es ist verdienstlich, dass Weitzel gerade auf diese *μία ἡμέρα* aufmerksam gemacht hat, welche, wie er Theol. Stud. und Krit. 1848. S. 825 bekennt, auf die Bildung seiner Ansicht entscheidenden Einfluss gehabt hat. Sie dürfte aber vielleicht gerade die entgegengesetzte Ansicht bestätigen.

3) Der Ausdruck *σωτήριον πάσχα* ist zwar schon bei der jüdischen Festidee, bei der Erinnerung an die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft, erklärlich. So sagt Clemens Alex. Str. I. c. 21. p. 330 von dem jüdischen Pascha: (*μετὰ Ἐσδρᾶ*) *τὸ σωτήριον ἄγεται πάσχα.* Doch wollen wir gern zugeben, dass der Ausdruck hier eine specifisch-christliche Bedeutung, aber auch nur in der angegebenen Weise, hat. Ganz ähnlich spricht Hegesipp bei Eusebius H.G. III, 32 von dem *ὑγιὴς καινῶν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος*, der Lehre des Erlösers. Das *σωτήριον βάπτισμα*,

Digitized by Google

passt zu diesem Charakter der asiatischen Feier die Art, wie ihr die occidentalische von Eusebius und Irenäus gegenübergestellt wird! Wie jene, so besteht auch diese in einer Eucharistie, in einer Festcommunion am Auferstehungstage; denn hierauf bezieht sich, wie Weitzel S. 97 richtig erklärt, τὸ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως μυστήριον. War das Mahl der Berührungspunkt der quartodecimanischen Feier mit der jüdischen, so traf die römische Paschafeier bei aller Verschiedenheit der Zeit und des Charakters doch in einer Eucharistie wieder mit der kleinasiatischen zusammen. Hierin besteht sowohl das Gemeinsame, wie auch die Differenz, und dieser Punkt tritt daher bezeichnend in den Vordergrund, wo beide Observanzen einander gegenübergestellt werden. Sonst sind beide total von einander verschieden; die römische ist eine ganz selbständige Feier der Auferstehung, welcher an dem Freitag derselben Woche, ebenso unabhängig von dem jüdischen Festcyklus, die Feier des Leidens vorherging. Nur sie hat die beiden Momente der Erlösung, die Auferstehung und das Leiden, in einem πάσχα ἀναστάσιμον und einem π. σταυρώσιμον wirklich fixirt, während diese Momente in dem von den Asiaten gefeierten Abschiedsmahle noch gar nicht besonders hervorgetreten waren. Sie konnte nur in uneigentlicher Weise, und nur in antithetischer Tendenz, den Namen eines Pascha führen, und muss schon nach dem Zeugniss des Irenäus als die bei weitem jüngere angesehen werden. Xystus ist der erste römische Bischof, auf welchen Irenäus als μὴ τηρῶν zurückgeht, und da sein Episkopat in das dritte bis zum zwölften Regierungsjahre des Kaiser Hadrian, also etwa 120 —129, fällt [1]), so lässt sich auch noch der Grund einsehen, welcher einen grossen Theil der römischen Kirche in dieser Zeit zum Aufgeben der judaisirenden Paschafeier bewegen konnte. In diese Zeit fällt ja gerade der jüdische Aufstand unter Barkochba, der auch die Christen verfolgte, und in Folge dieses Aufstandes traf der römische

---

bis zu welchem Johannes nach Clemens Alex. Str. a. a. O. p. 335 (p. 401, Potter) als Prophet gewirkt hat, ist die Taufe des Erlösers im Jordan.

1) Eusebius setzt K.G. IV, 4 den Antritt des Xystus in das dritte Jahr des Hadrian, sein Ende c. 5 nach 10jähriger Verwaltung in das zwölfte Jahr dieses Kaisers.

Digitized by Google

Staat strengere Maassregeln gegen die Juden. Die positive Einführung eines selbständigen Jahresfestes fällt jedenfalls viel später, da noch Justin ein solches gar nicht kennt. Dasselbe konnte sich in der oben angegebenen Weise ganz natürlich nach und nach, aus der Sonntagsfeier bilden, und der Charakter eines Pascha wurde ihm beigelegt, als die römische Kirche die ältere Observanz zu unterdrücken beschloss. Dieser Wendepunkt scheint eben in den Episkopat des Anicet zu fallen, unter welchem die Streitfrage zuerst zur Sprache gebracht wurde [1]). Doch muss auch unter ihm die alte Sitte noch theilweise geduldet worden sein; erst mit Soter trachtete die römische Kirche die jüdisch-christliche Observanz radikal auszurotten [2]). Die römische Kirche, die doch auf ihre Stiftung durch Petrus und Paulus so hohen Werth legte, scheint in den Zeiten des entscheidenden Kampfes es noch nicht gewagt zu haben, der kleinasiatischen Berufung auf die Apostel Philippus [3]) und Johannes gegenüber, die bestimmte Einführung ihres Ritus durch jene Apostel zu behaupten, und eben damit seinen späteren Ursprung einzugestehen [4]).

---

1) Ueber diesen Episkopat vgl. Schwegler, Montan. S. 254., meine clem. Rec. und Hom. S. 305. Nach dem Liber pontificalis in dem Leben des Pius I. Nr. 2. p. 29. ed. Rom. 1724 soll freilich schon der Hirte des Hermas, in welchem sich jetzt eine solche Stelle nicht mehr findet, ausdrücklich die Feier des Pascha an einem Sonntag geboten haben. Diese Verordnung ist höchst wahrscheinlich ein Zusatz von späterer Hand.

2) Wenigstens sagt Irenäus in dem Schreiben an Victor von den römischen Bischöfen vor Soter: *εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν, ἐν αἷς ἐτηρεῖτο, ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς. — Καὶ οὐδέ ποτε διὰ τὸ εἶδος τοῦτο* (die quartod. Sekte) *ἀπεβλήθησάν τινες· ἀλλ' αὐτοὶ μὴ τηροῦντες οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν ἐπέμπτον ἐχαριστίαν.* Vielleicht war es gerade Soter, welcher die Streitigkeit zu Laodicea veranlasst hatte.

3) Philippus, nicht Paulus, wie Weitzel stehend behauptet, tritt neben Johannes als Gründer der kleinasiatischen Observanz auf.

4) Zwar berufen sich die Antiquartodecimaner nach Eusebius H.G. V, 23 auf eine apostolische Ueberlieferung (vgl. auch Sokrates H. E. V, 22, Sozomenus H. E. VII, 19, die aber doch zu späte Berichterstatter sind). Es ist aber die Frage, worin diese *παράδοσις* bestand; vielleicht berief man sich nur auf Stellen, wie 1 Kor. 5, 7 für die Nichtbeobachtung des jüdischen Pascha.

Digitized by Google

Ist dieses der Sinn so glaubwürdiger Urkunden, so war die Differenz eine so durchgreifende, dass beiden Observanzen kaum noch irgend etwas gemeinsam ist. Nach Weitzel dagegen ist sie so gering, dass sie kaum in Anschlag kommen kann. „Beide Theile feiern dasselbe christliche Fest; beiden besteht dieses Fest aus denselben Momenten, Tod und Auferstehung des Herrn; beide stehen auf demselben specifisch-christlichen Boden; beide theilen dieselbe Chronologie der Leidenswoche, nicht nur hinsichtlich der Wochen-, sondern auch hinsichtlich der jüdischen Ritustage; die ιδ' ist ebenso den Orientalen der Todestag Jesu, wie ihren Gegnern; beide gehen von der paulinischen Idee aus, dass Christus das wahrhaftige Paschalamm sei; beide knüpfen ihr Osterfest an die ιδ' und an die κυριακή an, an jene als den festen chronologischen Haltpunkt der Feier, dessen Zeit im Gesetz bestimmt war, an diese als den wichtigen neutestamentlichen Tag, mit dem die Auferstehung zusammengefallen und ganz verwachsen war; beide halten damit den Zusammenhang des A. und des N. T. fest; beide erkennen aber auch die Superiorität des N., als der Erfüllung über den Typus, und stehen in dieser Beziehung auf dem Boden des autonomischen Christenthums" (S. 113 f.). Und worin besteht denn die Differenz, über welche so ernster Streit entbrannte? Weitzel kann als solche nur den Ort angeben, wo der Grenzpfahl zwischen der Festfreude und der Fastentrauer eingeschlagen wird, ob er an die ιδ', oder an die κυριακὴ ἀναστάσιμος geheftet werden, und damit eine fixe Wochenstellung haben soll (S. 100). Den Asiaten ist schon die Todesfeier ein frohes Fest, mit welchem das Fasten aufhört, den Abendländern erst der Auferstehungssonntag. Der Grundirrthum Weitzel's besteht in der schon von Neander vermuthungsweise aufgestellten Behauptung, das Pascha der Orientalen sei ein Fest des Todes Jesu gewesen. Und wie wird dieses bewiesen? „Die ιδ' muss den Asiaten der Todestag Jesu gewesen sein, weil sie an ihr das christliche Paschafest begingen, in welchem nur die zwei Hauptmomente: Tod und Auferstehung des

---

Nach Irenäus kann man nicht anders urtheilen, als dass Xystus der erste römische Bischof war, auf welchen sich die Römer berufen konnten. Die Stelle des Presbyters Cajus bei Eusebius H.G. II, 25 hat wenigstens keine sichere Beziehung auf den Paschastreit.

Digitized by Google

Herrn liegen." Wenn der 14. Nisan der Tag des Paschaopfers war, so werde es demnach die ihm entsprechende Thatsache in der Passionsgeschichte Jesu sein, was den asiatischen Quartodecimanern die urgeschichtliche Bedeutung der τῇ ausmachte, somit das Opfer Jesu als des wahren Paschalammes am Kreuz, nicht das Paschaabendmahl des Herrn, wenn doch Eusebius ausdrücklich hervorhebe, ihr froher Hauptfesttag sei der Tag gewesen, ἐν ᾗ θύειν (nicht φαγεῖν) τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προσηγόρευτο. Die Opferbedeutung der τῇ sei also der Grund ihrer Feier gewesen; der 14. Nisan müsse ihnen der Tag der Kreuzigung gewesen sein (S. 110. 111). Führt denn aber nicht die Zeit des Paschaopfers, welches doch in das בֵּין הָעַרְבָּיִם zwischen dem 14. und dem 15. Nisan fiel, die unmittelbare Voraussetzung der Mahlzeit auch der Zeit nach war, zumal da mit ihr parallel das Wegschaffen des Sauerteigs als Termin erwähnt wird, wenigstens ebenso angemessen auf den Abend und das an ihm gehaltene Mahl? Welches Recht hat man, jene Zeitbestimmung auf den Opfertod Christi zu beziehen, und dieses Wegschaffen des Sauerteigs, in welchem doch Niemand den Tod des Erlösers angedeutet finden wird, zu übersehen? Feierten die Asiaten wirklich am 14. Nisan den Tod Jesu, und zwar in einer so specifisch-christlichen Weise, wie Weitzel meint, wesshalb wird dieses nirgends unumwunden gesagt, wesshalb sind alle Zeitbestimmungen von den Vorbereitungen der jüdischen Paschamahlzeit entlehnt? Schon diese Zeitbestimmungen werden schwerlich Weitzel's Ansicht begünstigen, dass die Asiaten schon in der Todesstunde, Nachmittag 3 Uhr, ihr Fasten abbrachen (S. 111), und vielmehr dafür sprechen, dass dieses erst mit dem Sonnenuntergang geschah. Wenn Weitzel S. 115 fragt: „wo ist denn in dem ganzen Brief des Polykrates, in dem ganzen Bericht des Eusebius auch nur eine Spur davon, dass diesen asiatischen Katholikern die τῇ nicht der Todestag Jesu, sondern der Tag seines Abschiedsmahls gewesen, der Tag seines letzten Paschamahls"? so wage ich, auch wenn ich von den Fragmenten des Apollinaris absehe, die Frage: worauf können denn alle angeführten Zeitbestimmungen anders führen, als auf die Zeit die Paschamahls [1])? Wenn Weitzel's entscheidender Grund darin besteht, weil man sich für ein christliches

1) Vgl. Baur, Theol. Jahrb. 1848. S. 273.

Digitized by Google

Pascha keine anderen Momente denken könne, als Tod oder Auferstehung des Herrn: verdient ein solches Urtheil nicht den Vorwurf, dass man von apriorischen Voraussetzungen aus die Geschichte construirt, statt zuvor die Möglichkeit zu untersuchen, ob nicht die christliche Paschafeier ursprünglich auch einen anderen Gegenstand gehabt haben könne? Ist nicht das Abschiedsmahl des Herrn von den Seinen ein durchaus würdiger und natürlicher Gegenstand der Feier? Welche Feier könnte treuer die subjektiven, individuellen Empfindungen der Augenzeugen bewahrt haben, als die des letzten Moments, in welchem ihnen noch der volle Genuss der Gemeinschaft mit dem Herrn vergönnt war [1])? Ist das Resultat unserer Unter-

---

1) Nur für völlig unbegründet kann ich das halten, was Weitzel S. 97. 104. 112 über die Auferstehungsfeier der Orientalen bemerkt. Sie sollen das eigentliche Auferstehungsfest ganz, wie die Gegenpartei, an dem auf ihr Pascha folgenden Sonntag gehalten, aber das μυστήριον τῆς ἀναστάσεως, die Ostercommunion, von diesem Feste getrennt und stets an der ιδ' gefeiert haben. Diese Behauptung ist nicht nur geschichtlich völlig unerweislich, sondern setzt auch an sich eine so unnatürliche Trennung des Zusammengehörigen voraus, dass sie nicht den geringsten Grad von Wahrscheinlichkeit haben kann. Die ιδ' müsste also nicht blos das Todesfest, sondern auch zugleich, wegen dieser Communion, ein Auferstehungsfest gewesen sein! Wo ist denn nur im Geringsten angedeutet, dass sich die Communion der Asiaten auf die Auferstehung bezog? Hält man sich an das geschichtlich Erweisliche, so kann man nur urtheilen, dass für die Orientalen die ιδ' auch insofern die μία ἡμέρα war, als sie ein Jahresfest der Auferstehung, ein πάσχα ἀναστάσιμον gar nicht feierten, dass ihnen für diese Erinnerung der Sonntag vollkommen genügte. — Einer der schwierigsten Punkte, der schwerlich je völlig aufgehellt werden kann, ist das Fasten vor dem Pascha, über dessen verschiedene Dauer Irenäus a. a. O. sich ausspricht. Nach Weitzel würden auch die Orientalen den Wochencyklus darin anerkannt haben, dass sie von dem ersten Tage der Paschawoche bis zum 14. Nisan fasteten, also eine bald mehr bald weniger verkürzte Woche und Passionsfeier gehabt haben. Man soll sich z. B. denken, dass sie, wenn die ιδ' auf den Montag fiel, an demselben Tage die Fasten anfingen und schlossen, dass ihre Trauerwoche also dann in Zweidrittheilen eines Tages bestand (S. 83)! Dieser Annahme widersprechen schon die

Digitized by Google

suchung begründet, so werden wir auch fernerhin in dem zähen Festhalten der Asiaten an der ιδ' τοῦ πάσχα, trotz der neuesten Hypothese, die letzte bedeutende Erscheinung jener Richtung erkennen, welche das Christenthum als ein innerjüdisches auffasste, und den Kern der jüdischen Institutionen auch in ihm noch aufrecht erhalten wollte [1]). Die römische Kirche, so wenig ihr Verfahren von Anmassung und Herrschsucht freigesprochen werden darf, ging doch von dem Bewusstsein der vollen Autonomie des Christenthums aus, und strebte mit allen Kräften, eine Observanz zu unterdrücken, an welcher judaistische Beschränktheit immer noch, auch auf dem Boden des Christenthums, einen gefährlichen Anhalt finden musste. Ihr Sieg war die Ueberwindung eines Ritus, welcher mit der Erkenntniss der absoluten Bedeutung des Christenthums, wie sie jener Zeit aufgegangen war, nicht mehr vereint werden konnte.

Schliessen wir an diesen entscheidenden Kampf die späteren Erscheinungen, Nachklänge und den Abschluss der Paschadifferenz. Bis in die spätesten Zeiten wird den Quartodecimanern der Vorwurf des Judaismus gemacht. Von dem römischen Schismatiker Blastus heisst es in dem Anhange zu Tertullian de praescr. haer. c. 53.: *latenter Judaismum vult introducere; Pascha enim non dicit aliter custodiendum esse nisi secundum legem Moysi XIV mensis* [2]). Auch die Montanisten, welche gleichfalls ursprünglich Quartodecimaner waren, traf dieser Vorwurf [3]). Die Quartodecimaner des Epiphanius H. L. können schon

Worte des Irenäus, nach welchen die geringste Fastenzeit doch immer ein (ganzer) Tag war.

1) Weitzel sagt S. 101.: »Gewiss, wäre der Tag, an welchen die Asiaten jene Festakte hefteten, nicht gerade die ιδ', ein alttestamentlicher Ritustag, man wäre auf diesen Urkundenkreis hin, ohne diesen äusserlichen Schein, nie auf den Gedanken gekommen, die orientalische Feier für eine judaistische zu erklären.« Aber ist nicht schon das zähe Festhalten an diesem Tage, und zwar auch als alttestamentlichem Ritustage, wie aus den Zeitbestimmungen hervorgeht, schon Grund genug für diese Annahme?

2) Sonst vgl. über ihn Euseb. H.G. V, 15. 20.

3) S. Schwegler, Montanismus S. 251. Die hier angeführte Stelle des Pseudochrysostomus Orat. VII. in Pascha: τεσσαρεσκαιδεκάτη αἵρεσίς ἐστιν οἱ νῦν Ἰουδαίοις ποιοῦντες τὸ πάσχα (Chrys. Opp. Montf. T. VIII. Append. 276), und zu dieser Häresie werden die Novatianer und Montanisten gerechnet.

Digitized by Google

desshalb nur als spätere Fortsetzung der katholischen Quartodecimaner gelten, weil ihnen Epiphanius sonst das Zeugniss vollkommener Rechtgläubigkeit gibt (c. 1). Nur in Betreff der Paschafeier nennt er sie *ἰουδαϊκοῖς ἔτι μύθοις προσανέχοντες*, weil sie streitsüchtig (also wieder der Vorwurf des Apollinaris) den einen Tag des Pascha jährlich feiern (*μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα οἱ τοιοῦτοι φιλονείκως ἄγουσι*), und zwar mit ausdrücklicher Berufung auf die Gesetzesstelle Num. 9, 2. 3. 13.: *ἐπικατάρατος, ὃς οὐ ποιήσει τὸ πάσχα τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τοῦ μηνός* [1]). Epiphanius führt eine beachtenswerthe Modifikation dieser Sekte an, welche zwar auch jene *μία ἡμέρα* durch Fasten und Communion beging (*τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες*), aber den Monatstag des Todes Jesu nicht mehr nach dem jüdischen Kalender bestimmte, sondern nach den Acta Pilati auf ante d. VIII. Kal. Apr., den 25. März, setzte, und an diesem Tage das Pascha feierte, *ὁποία δ' ἂν ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης* [2]). Diese Fraktion scheint also allerdings, wie man Weitzel zugeben muss, das Pascha am Todestage und zum Gedächtniss des Leidens Jesu gefeiert zu haben. Dasselbe gilt von Tricentius, welcher uns aus den Fragmenten des alexandrinischen Bischofs Petrus († 311) in der Paschachronik bekannt ist [3]). Allein dürfen wir nach diesen späten Erscheinungen,

---

1) Wenn Epiphanius c. 2 diese Berufung durch die Consequenz zu entkräften sucht, dass man nach demselben Gesetze auch die Beschneidung, den Zehenten, die Opfer noch beobachten müsste, so geht daraus hervor, dass die Quartodecimaner sich ernstlich auf die Gesetzesauktorität stützen, und dass Weitzel's Bemühung (S. 246) auch dieser Berufung eine specifisch-christliche Wendung abzugewinnen vergeblich ist.

2) Diese Zeitbestimmung findet sich wirklich in dem Evang. Nicodemi (Thilo Cod. apocr. N. T. I. p. 496) und auch sonst öfter (s. Thilo z. d. St.): *πρὸ ὀκτὼ Καλανδῶν Ἀπριλλίων, ἥτις ἐστὶν εἰκὰς πέμπτη τοῦ Μαρτίου μηνός.* — Epiphanius erwähnt auch noch andere Berechnungen nach dem römischen Kalender.

3) Chron. Pasch. p. 7 (Weitzel a. a. O. S. 238 f.): *πρόκειται γὰρ ἡμῖν οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ ποιεῖσθαι.* — Ausserdem beruft sich Weitzel S. 252 noch nachdrücklich auf den Bericht des Theodoret über die Quartodecimaner Fab. haer. III, 4.: *πανηγυρίζουσι τοῦ πάθους τὴν μνήμην.*

Digitized by Google

von denen ein Theil selbst die jüdische Monatsrechnung aufgab, die ursprüngliche Feier der Quartodecimaner bestimmen, zumal da sich sehr wohl ein Grund angeben lässt, wesshalb diese Feier später einen abweichenden Charakter erhalten konnte? Die Feier des Abschiedsmahles ist ja schon an sich der Feier des Leidens nahe verwandt, so dass es nicht unmöglich ist, dass Spätere jene als solche auffassten. Und versetzen wir uns in eine Zeit, in welcher die Selbständigkeit des Christenthums, dem Judenthum gegenüber, zu so allgemeiner Anerkennung gekommen, die Feier eines eigentlichen *πάσχα σταυρώσιμον* schon so weit verbreitet und so fest begründet war: sollte in dieser Zeit eine theilweise Rückwirkung der herrschenden Sitte auf die der Quartodecimaner unwahrscheinlich sein? Gab man ja doch zum Theil selbst die Berechnung nach dem jüdischen Kalender auf. Nie aber werden solche Erscheinungen die Resultate rückgängig machen können, welche sich aus der Untersuchung der ältesten, so glaubwürdigen Urkunden ergeben haben, zumal wenn auch diese Erscheinungen nur vereinzelt sind und die überwiegende Mehrzahl auch der späteren Data für das Gegentheil spricht. So ist es noch die altorientalische Feier, welche wir auch bei den Audianern des Epiphanius (Haer. LXX) finden: *μετὰ γὰρ Ἰουδαίων βούλονται τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν, τουτέστιν ᾧ καιρῷ Ἰουδαῖοι ποιοῦσι τὰ παρ' αὐτοῖς ἄζυμα, τότε αὐτοὶ φιλονεικοῦσι τὸ πάσχα ἄγειν* (c. 9). Diese noch ganz mit der jüdischen zusammenfallende Feier galt ihnen als die uralte Sitte der Väter, welche von den Katholikern (ihrer Kirche) aus verwerflicher Nachgiebigkeit gegen Kaiser Constantin aufgegeben sei [1]). Sie beriefen sich für ihre Feier auf eine

1) Weitzel sucht S. 255 f. in der bereits bekannten Weise auch dieser Feier, trotz der bestimmten Aussage des Epiphanius, den judaistischen Charakter abzustreifen: der Grund der Differenz sei auch bei den Audianern wohl kein anderer gewesen, als jene göttlich geordnete Constellation des Todes Jesu als der Erfüllung mit dem Tage des jüdischen Paschaopfers im Todesjahre des Herrn. Was lässt sich nicht alles, wenn man einmal zwischen den Zeilen zu lesen gewohnt ist, in die unzweideutigsten Aussagen hineintragen! — Auch hier begegnet uns jene *μία ἡμέρα*, im Gegensatz gegen die Paschawoche der Katholiker wieder. C. 12.: *μία γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτοῖς ζητεῖται· παρ' ἡμῖν δὲ οὐ μία, ἀλλὰ ἕξ, ἑβδομὰς πληροστάτη.*

Digitized by Google

διάταξις τῶν ἀποστόλων, welche sich in unseren gegenwärtigen apostolischen Constitutionen nicht findet [1]). Epiphanius sagt c. 10.: εἰς τοῦτο οἱ αὐτοὶ Ἀὐδιανοὶ παραφέρουσι τὴν τῶν ἀποστόλων διάταξιν, οὖσαν μὲν τοῖς πολλοῖς ἐν ἀμφιλέκτῳ, ἀλλ' οὐκ ἀδόκιμον· πᾶσα γὰρ ἐν αὐτῇ κανονικὴ τάξις ἐμφέρεται, καὶ οὐδὲν παρακεχαραγμένον τῆς πίστεως οὐδὲ τῆς ὁμολογίας, οὐδὲ τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως καὶ κανόνος τῆς πίστεως. Diese Verordnung lautete: Ὑμεῖς μὴ ψηφίζητε, ἀλλὰ ποιεῖτε, ὅταν οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ ἐκ περιτομῆς, μετ' αὐτῶν ἅμα ποιεῖτε (τὸ πάσχα). — Κἂν τε πλανηθῶσι, μηδὲ ὑμῖν μελέτω. Man soll also nicht, wie die Römer und die Mehrzahl der Kirche, das Pascha berechnen, sondern einfach mit den Juden zu derselben Zeit begehen [2]). Gewöhnlich sieht man auch noch die folgenden Stellen, welche Epiphanius als Verordnungen der Apostel anführt, als Zeugnisse für die audianische Observanz an, und gibt sich Mühe, ihnen einen für sie passenden Sinn abzugewinnen. Allein nur diese Stelle dürfen wir, schon nach der Art der Anführung, als von den Audianern angezogen betrachten. Sie wird mit den Worten eingeführt: τὸ δὲ ῥητόν, ἀφ' οὗ λαμβάνοντες περὶ τοῦ πάσχα κακῶς περιερμήνευσαν οἱ προειρημένοι, καὶ ἀγνοοῦντες ἑτέρως ὑπολαμβάνουσιν· ὁρίζουσι γὰρ ἐν τῇ αὐτῇ διατάξει οἱ ἀπόστολοι. Die Audianer scheinen sich daher überhaupt nur auf diese einzige Ver-

1) Es ist kein Grund zu bezweifeln, dass diese διάταξις aus einer Schrift, deren Rechtgläubigkeit Epiphanius vollkommen anerkennt, auf die apostolischen Constitutionen zu beziehen ist. Epiphanius citirt auch sonst mit diesem Namen unsere apostolischen Constitutionen. Haer. XLV, 5.: οἱ ἀπόστολοί φασιν ἐν τῇ διατάξει τῇ καλουμένῃ (Const. ap. I, 1.): LXXV, 6. LXXX, 7.: διατάξεις τῶν ἀποστόλων. Diese Schrift enthält noch jetzt widersprechende Bestimmungen, wie in Betreff der Sabbatfeier, und ist vielfach überarbeitet (s. Schwegler, N. Z. I, 407 f., und die hier angeführten Schriften). Die Verordnung, welche die Audianer hervorhoben, war ein solcher Zusatz. Man hat kein Recht, mit Weitzel S. 257 zu vermuthen, diese διατάξεις seien ein von den Const. ap. verschiedenes, vermuthlich im Orient heimisches Apokryphon.

2) In unseren apost. Const. wird der Ausdruck ψῆφος V, 17 für die jüdische Feier und in einer geradezu entgegengesetzten Verordnung gebraucht.

Digitized by Google

ordnung (τὸ ῥητὸν) berufen zu haben. Die übrigen Stellen, welche Epiphanius als διατάξεις der Apostel anführt, begünstigen gerade die occidentalische Observanz, und es finden sich auch durchgängig in unseren gegenwärtigen Constitutionen wenigstens verwandte Stellen. Epiphanius führt sie aus der ihm vorliegenden Recension dieser Schrift, welche von der erhaltenen etwas abweicht, und in welcher er auch jenen widersprechenden Zusatz gefunden zu haben scheint, an, um diesen nach ihnen zu erklären und die Auslegung der Audianer zu widerlegen (ἐξ αὐτῶν δὲ τῶν ἐκεῖσε εἰρημένων ἡ ἀντίθεσις ὀφθήσεται) [1]). — Noch diese letzten Erscheinungen der quar-

1) Es heisst weiter: φάσκουσι γὰρ τὴν ἀγρυπνίαν φέρειν μεσαζόντων τῶν ἀζύμων (vgl. Const. ap. V, 19). — c. 11: λέγουσι γὰρ οἱ αὐτοὶ ἀπόστολοι, ὅτι Ὅταν ἐκεῖνοι εὐωχῶνται, ὑμεῖς νηστεύοντες ὑπὲρ αὐτῶν πενθεῖτε, ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς τὸν Χριστὸν ἐσταύρωσαν, καὶ ὅταν αὐτοὶ πενθῶσι, τὰ ἄζυμα ἐσθίοντες ἐν πικρίαις, ὑμεῖς εὐωχεῖσθε (vgl. 16. V, 15). — αὖθις αὐτῶν ἀκούσαντες ἐν τῇ διατάξει, ὅτι Ὁ κακῶν ἑαυτοῦ τὴν ψυχὴν ἐν κυριακῇ ἐπικατάρατός ἐστι τῷ θεῷ (vgl. V, 20). — c. 12: παρατηρεῖται δὲ ἡ ἐκκλησία ἄγειν τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα, τουτέστι τὴν ἑβδομάδα τὴν ὡρισμένην, καὶ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ διατάξει ἀπὸ δευτέρας σαββάτων, ὅπερ ἐστὶν ἀγορασμὸς τοῦ προβάτου (vgl. V, 13. 15. 18. 19). Alle diese Stellen führt Epiphanius selbst an, um die Audianer aus der Schrift selbst, auf welche sie sich berufen, zu widerlegen, wie er c. 14 von ihnen sagt: μηδεμιᾶς ἀκριβείας προσέχοντες, μηδὲ ἐπιστάμενοι τὸ σαφὲς τῆς ἐν διατάξει τῶν ἀποστόλων ἐπιμελείας, ἧς ἐποιήσαντο. Diese Stellen enthalten die Ostervigilie vor dem Auferstehungsmorgen, in der Zeit der ἄζυμα, wenn man nämlich die Namen der jüdischen Monatstage, die Namen der ιδ', ιέ u. s. w. auch für die christlichen Festtage beibehält, worüber s. unten. Namentlich hat man sich gequält, der zweiten der angeführten Stellen einen Sinn zu geben, der für die quartodec. Observanz spricht. Es war dieses nur dadurch möglich, dass man nicht das εὐωχεῖσθαι der Juden, sondern ihr ἐσθίειν τὰ ἄζυμα ἐν πικρίαις auf die Paschamahlzeit wegen ihrer kümmerlichen Nahrung bezog. So blieb nichts übrig, als, wie Rettberg a. a. O. S. 108 sagt, das Schmausen zur Zeit, wo die Christen fasten, für die gewöhnliche Nahrung der Juden zu erklären, ehe das christliche Mahl eintritt. Der zweite Gegensatz dagegen: wenn jene trauern,

Digitized by Google

todecimanischen Observanz tragen also einen entschieden judaistischen Charakter an sich, halten den Fluch des Gesetzes über die Unterlassung der Paschafeier an 14. Nisan auch im Christenthum noch für gültig, stellen den Grundsatz auf, dass die christliche Paschafeier auch der Zeit nach genau mit der jüdischen zusammenfallen solle. Kaiser Constantin fasste dieselbe in ihrem Wesen vollkommen richtig auf, wenn er gegen sie erinnert, es sei unwürdig, das hochheilige Fest nach jüdischer Gewohnheit zu feiern, den Christen dürfe nichts mehr mit dem jüdischen Erzfeinde gemein sein [1]).

---

sollt ihr schmausen,« stelle das christliche Paschamahl im Gegensatz gegen das kümmerliche der Juden als ein Freudenmahl dar. Allein das jüdische Paschamahl war doch immer ein Mahl und konnte schon wegen seines festlichen Charakters ein Schmausen genannt werden, das ἐοθ. τὰ ἄζυμα wird am natürlichsten von den auf das Pascha folgenden Azymophagien verstanden. Ausserdem scheitert diese Erklärung schon an der Motivirung des ersten Gegensatzes, wonach das Fasten der Christen notwendig gerade auf den Tag des Paschafestes, als den Tag der Kreuzigung, fallen muss, so dass das Schmausen der Juden allerdings von ihrer Paschamahlzeit verstanden werden muss. Die Verordnung erklärt sich vollkommen von der römischen Feier, wenn man jene stets beachtete Analogie der christlichen Festtage mit den jüdischen festhält, und ist das directe Gegentheil von der, welche die Audianer anführten. Die Christen fasten an dem Charfreitag, ihrer ιδ', während die Juden schmausen, und wenn sie am Auferstehungstage das Fasten abbrechen, so dauern für die Juden noch die Tage der ἄζυμα fort. Noch in der letzten Stelle wird ja unverkennbar die an dem Wochencyklus festhaltende occidentalische Observanz geboten, der Anfang der Paschawoche am Montag bestimmt. Jene von den Audianern angezogene Stelle mit diesen in Einklang zu bringen, ist nur ein Kunststück des Epiphanius, welcher die Brüder aus der Beschneidung, als gläubige, christliche Juden von denen, die in der Beschneidung sind, unterscheidet, und hiermit bei Weitzel S. 257 Beifall findet. Diese ganze Verordnung scheine, meint Weitzel, der Befehl eines Heidenapostels an die Heidenchristen, sich einfach an den Passatermin der Judenchristen anzuschliessen, sich aller eigenen Berechnung zu enthalten, nur damit darüber nicht Streit und Spaltung in der Kirche entstehe.

1) In seinem Schreiben bei Eusebius de vita Const. III, 17 ff. Dazu

Digitized by Google

Verfolgen wir andererseits auch die Observanz der siegreichen Partei bis zu ihrem Abschluss, so hat sie von der überwundenen Sitte nur zweierlei beibehalten, zunächst in der Zeitbestimmung, dass ihrem Jahresfeste die ιδ', der erste Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium, vorhergehen musste, so ängstlich man jedes Zusammentreffen mit diesem Tage vermied. Andererseits nahm man in das neue, von den Monatstagen unabhängige Jahresfest auch die typische Analogie der jüdischen Monatstage hinüber. Unter diesen Gesichtspunkt ist es schon zu stellen, wenn Apollinaris den Tag des Todes als die wahre ιδ' darstellt, zu keinem anderen Zwecke, als um ihre Bedeutung auf den christlichen Charfreitag zu übertragen. So redete man in der Folge auch von den ihm vorhergehenden und nachfolgenden Tagen der Paschawoche als von den entsprechenden Monatstagen der Juden; die Paschawoche begann noch jetzt, wie nach der johanneischen Relation in dem Todesjahre Christi, mit dem 10ten, und schloss mit dem 16ten Nisan, dem Ostersonntag. Die Stelle des Epiphanius Haer. LXX, 12, welche einen Mosheim so verwirrte, und welche Rettberg in der Hauptsache so glücklich erklärt hat [1]), ist nur die Ausführung des schon von Apollinaris ausgesprochenen Grundgedankens. In der christlichen Feier ist alles das in höherer Weise enthalten, was das mosaische Ceremonialgesetz für die jüdische vorschreibt. Der Montag, mit welchem die heilige Woche beginnt, an welchem Jesus nach dem Evangelium Johannis in Bethanien gesalbt wurde, ist der 10te Nisan, der Tag des Ankaufs des Paschalamms, der Charfreitag der 14te Nisan des Christenthums, der Tag des geopferten Gotteslamms, dessen Typus das altestamentliche war [2]), und in dem Auferstehungssonntag ist die Darbringung

---

vgl. die Stelle des jedenfalls sehr späten pseudoignatian. Briefes an die Philipper c. 14: *εἴ τις μετὰ Ἰουδαίων ἐπιτελεῖ τὸ πάσχα, ἢ τὰ σύμβολα τῆς ἑορτῆς αὐτῶν δέχεται, κοινωνὸς ἐστι τῶν ἀποκτεινάντων τὸν κύριον*, und Uscher's Bemerkungen z. d. St. bei Cotelier Patr. ap. II, p. 217 sqq. Die Feier der Quartodecimaner war nicht mehr eine rein jüdische, aber sie bewahrte noch die *σύμβολα* des jüdischen Pascha, welches ihr andeutungsweise noch immer zum Grunde lag.

1) A. a. O. S. 100 f.

2) Offenbar unrichtig identificirt Rettberg S. 103 den 14. Nisan

Digitized by Google

der Erstlinge am 16ten Nisan in höchster Weise erfüllt. Das jüdische Fest ist in der christlichen Feier in seiner bleibenden Wahrheit und Bedeutung erhalten.

5. Das johanneische Evangelium in seiner Beziehung zum Paschastreit.

Schon aus den Fragmenten des Apollinaris, Clemens Alex. und Hippolytus geht hervor, dass die Paschadifferenz, wenigstens später, auch in einer verschiedenen Voraussetzung über die Chronologie der Leidenswoche ihren Halt hatte. Während die Quartodecimaner nach Matthäus von der Voraussetzung ausgingen, dass der Herr am Abend des 14. Nisan zur gesetzlichen Zeit das Pascha mit seinen Jüngern gegessen, so lassen ihn die Gegner schon an diesem Tage leiden. Dieses ist auch die zwischen den Synoptikern und dem johanneischen Evangelium obwaltende Differenz, welche wir zunächst gegen Weitzel's Ausgleichungsversuch wieder festzustellen haben.

„Ihr wisset, dass nach zwei Tagen das Pascha gefeiert wird", sagt Jesus zu seinen Jüngern nach Matth. 26, 2 an dem Tage, an welchem das Synedrium seinen Tod beschliesst (vgl. Mrk. 14, 1; unbestimmter Luk. 22, 1). Da also noch zwei volle Tage bis zum Feste bevorstehen, so ist dieser Tag der 12. Nisan, und noch auf denselben Tag muss man wohl auch die Salbung in Bethanien (Mt. 26, 6 f. Mrk. 14, 3 f.) setzen, dagegen auf den 13ten, die *προετοιμασία* des Festes, die Verabredung des Judas mit den Hohenpriestern (Mt. 26, 14 f. Mrk. 14, 10 f. Luk. 22, 3 f.). An dem ersten Tage der *ἄζυμα*, der Paraskeue des Festes am 14. Nisan, ein Tag, welcher nicht deutlicher bezeichnet werden kann, als durch den Zusatz, dass

---

nach dieser typischen Deutung des Epiphanius mit dem Donnerstag, da Epiphanius in diesem Punkte der johanneischen Chronologie folgt. Der Anfang der Paschawoche ist auch nach Epiphanius nicht ein Sonntag, die *dominica in ramis palmarum*, sondern ein Montag. Die Feier beginnt *ἀπὸ δευτέρας σαββάτων, ὅπερ ἐστὶν ἀγορασμὸς τοῦ προβάτου — (ἀρχόμεθα) ἀπὸ δεκάτης ἕως ἐπιφωσκούσης πεντεκαιδεκάτης, μεσαζούσης τῶν δύο δρόμων, νυκτός τε καὶ ἡμέρας* (der Sabbat zwischen Tod und Auferstehung). Vgl. auch Haer. L, 3.

Digitized by Google

es der Tag des Paschaopfers war, gibt Jesus seinen Jüngern den Auftrag, ihm das Paschalamm zu bereiten (Mt. 26, 17: *τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταί.* Mrk. 14, 12: *καὶ τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* Luk. 22, 7. 8.: *ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα*), und die Jünger führen diesen Auftrag aus (Matth. 26, 19. Mark. 14, 16. Luk. 22, 13.). Am Abend dieses Tages (*ὀψίας γενομένης* Matth. 26, 20. Mark. 14, 17.), zu der gesetzlichen Zeit (*ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα*, Luk. 22, 14.), hält Jesus sein letztes Mahl mit den Jüngern. Die Nacht, welche mit diesem Mahle beginnt, ist die Nacht, in welcher er verrathen und gefangen wird [1]). Am folgenden Tage, also am Tage des Festes, am 15ten Nisan, wird Jesus dem Pilatus übergeben. Es ist die *ἑορτή*, an welcher nach Mt. 27, 5. Mark. 15, 6. der Landpfleger die Gewohnheit hatte, dem Volke auf sein Verlangen einen Gefangenen freizugeben, und an welcher Jesus in der neunten Stunde verscheidet (Matth. 27, 46. Mark. 15, 34. Luk. 23, 44.). Am Abend (Matth. 27, 57.) wird der Leichnam dem Joseph von Arimathia überliefert und begraben; weil der Wochentag des Todes Christi, wie von jeher feststand, ein Freitag war, so wird auch der folgende Tag als ein Sabbat, nämlich als ein natürlicher, ein Wochen-Sabbat, nicht als ein festlicher, wie der Tag des Paschafestes, der immer sabbatlichen Charakter hatte, und der Todestag als seine *παρασκευή*, als *προσάββατον*, bezeichnet [2]). Der Tag nach dem Tode ist der Tag nach der Paraskeue der Woche (Mt. 27, 62.), ein Sabbat, und der Auferstehungstag der erste Wochentag, ein Sonntag (Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. Luk. 24, 1.). Nichts ist also deutlicher, als dass die Synoptiker das letzte Mahl Jesu als ein ge-

---

1) Es steht dieser Bericht nicht im Widerspruch mit der früher (Matth. 26, 5. Mark. 14, 2.) erwähnten Ueberlegung des Synedrium, Jesum nicht am Feste selbst, um nicht einen Tumult zu erregen, gefangen zu nehmen. Diese Worte sind nach ihrem natürlichen Sinne zu verstehen; nur am Tage des Festes, nicht in der Nacht, war überhaupt ein Tumult zu befürchten. Dieses gegen Weitzel S. 316.

2) Mark. 15, 42.: *καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστι προσάββατον.* Luk. 23, 54.: *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευή, καὶ σάββατον ἐπέφωσκε.*

Digitized by Google

setzliches Paschamahl betrachteten, und seinen Tod auf den 15ten Nisan, den Tag des Paschafestes, verlegten, dass nach ihnen der Sabbat des Festes dem der Woche voranging.

Das Evangelium Johannis dagegen lässt mit unverkennbarer Absichtlichkeit den Sabbat der Woche mit dem des Festes zusammenfallen, und verlegt desshalb den Todesfreitag auf den Rüsttag des Festes, den 14. Nisan. Der Evangelist legt überhaupt das grösseste Gewicht auf diese Chronologie, und für sein Verhältniss zu den Paschastreitigkeiten ist die Wahrnehmung entscheidend, dass er dem Wochencyklus schon so weit folgt, dass er bestimmt die Paschawoche nach ihrem Anfangstage andeutet. Nur aus dieser Tendenz ist die von den Synoptikern abweichende Angabe zu erklären, dass die Salbung in Bethanien (12, 1.) auf den Montag der Leidenswoche, den 10. Nisan, gefallen sei. Die Zeitbestimmung *πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα* ist ganz nach der römischen ante d. VI. Idus Mart. gebildet; nimmt man nach einer alten Ueberlieferung den März als den römischen Monat des Todes Jesu an, so fallen noch dazu die römischen Idus ebenso, wie das jüdische Pascha auf den 15ten Monatstag, und der 6te Tag vor beiden ist ebenso der 10te des Monats [1]). Auf den

1) Die römischen Idus (*εἰδοῦς*) bedeuten ohnehin ursprünglich die Vollmondszeit in dem Monat, wie auch das jüdische Pascha in die Zeit des Vollmonds fiel. Dass wir hier bei Johannes eine römische Zeitbestimmung haben, geht schon aus der ganz gleichartigen, oben angeführten Zeitbestimmung einiger Quartodecimaner: *πρὸ ὀκτὼ Καλαιδῶν Ἀπριλλίων*, hervor (andere Stellen s. bei Thilo Cod. apocr. N. T. I. p. 496). Dasselbe ist über die Angabe Joh. 13, 1.: *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* = *pridie Idus Mart.* zu urtheilen. Man vergleiche Otto in seiner (ersten) Ausgabe der Werke Justin's T. II. p. 558., welcher in der Ueberschrift des Martyrium SS. Justini etc. die Lesart: *πρὸ τῶν εἰδῶν Ἰουνίου* mit Recht durch Vergleichung der ebenfalls angeführten Stelle Justin's (Apol. I. c. 67.: *τῇ γὰρ πρὸ τῆς κρονικῆς* = *pridie saturni, ἑσταύρωσαν αὐτόν*) vertheidigt. An der letzteren Stelle ist der Abend des 13. Nisan natürlich, nach jüdischer Tagesabtheilung, schon zu dem *νυχθήμερον* des 14ten gerechnet. Sonst müsste es heissen: *πρὸ τριῶν ἡμερῶν τ. ἑορτ.*, wie jedenfalls der Tag des 13ten Nisan bezeichnet werden musste. Es ist ein altes Missverständniss der johanneischen Chronologie, dass man die 6 Tage als volle Tage ansah, und desshalb die Salbung

Digitized by Google

Dienstag dieser Woche fällt dann der Einzug in Jerusalem (12, 12.); auf den Donnerstag, als am 13ten des Monats, das letzte Mahl, welches von dem gesetzlichen Paschamahl schon durch das πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα (13, 1.) bestimmt unterschieden wird. Nur weil dieses Mahl schon am Abend des 13ten Nisan stattfand, konnten die Jünger die Worte Jesu an den Verräther von einem Auftrage missverstehen, das Nöthige für das Fest einzukaufen (13, 29.), eine Vermuthung, welche am Abend des 14. Nisan widersinnig sein würde. Der Tag der Kreuzigung ist die ἑκτή, der Rüsttag des Paschafestes. Desshalb gehen die Juden an dem Morgen dieses Tages nicht in das Prätorium hinein, um nicht verunreinigt zu werden, und um das (bevorstehende) Pascha noch essen zu können (18, 28.). Er heisst ausdrücklich 19, 14. (vgl. V. 42.) die παρασκευὴ τοῦ πάσχα; während er bei den Synoptikern nur die παρασκευή der Woche ist, ist er bei Johannes zugleich der Rüsttag des Festes. Der Leichnam Jesu darf am Kreuz nicht bleiben, weil mit dem Abend der Sabbat der Woche beginnt, der zugleich der grosse Tag des Festes ist [1]). Das Evangelium Johannis kann nicht deutlicher und bestimmter den Freitag in der Urwoche mit dem 14ten Nisan identificiren.

Wenn der zuletzt von Wieseler unternommene Versuch, beide Relationen dadurch auszugleichen, dass man den 15ten Nisan als Todesfreitag in die johanneische Darstellung hineinerklärte, als ein völlig misslungener und hinlänglich widerlegter angesehen werden muss [2]): so lässt sich doch unsere Apologetik durch alle unglücklichen

---

gar auf den Sonnabend der vorhergehenden Woche, den 8. Nisan, den Einzug in Jerusalem auf den Sonntag, den 9. Nisan, woher der Palmsonntag, verlegte. Auch die Ausleger haben jenen Tag sehr abweichend bestimmt, s. Hase, Leben Jesu, 3. Aufl. S. 104., Lücke, Comm. II, S. 491. Aber das ist eben so bezeichnend für das vierte Evangelium, dass es schon den Anfangstag der Leidenswoche, jene δευτέρα σαββάτων nach den apostolischen Constitutionen und nach Epiphanius, genau angibt.

1) 19, 31.: ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν· ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου. Dieser Tag heisst der grosse Tag, weil in ihm der Sabbat der Woche und des Festes zusammenfallen, weil er also ein doppelter Sabbat war, vgl. Bleek, Beitr. z. Evgkritik S. 131 f.

2) Die Widerlegung Wieseler's und Hengstenberg's s. bei Bleek a. a. O. S. 107—133.

Digitized by Google

Erfolge solcher Bestrebungen nicht abhalten, immer von Neuem wieder eine Ausgleichung zu versuchen. Es ist der geradezu entgegengesetzte Weg, auf welchem Weitzel dieses Ziel erstrebt, indem er den 14. Nisan als Todestag in die Synoptiker hineinträgt. Der Unterschied der synoptischen und der johanneischen Darstellung wird ebenso, wie die Paschacontroverse, S. 309 f. auf eine nur subjektive Verschiedenheit in der Auffassung des letzten Mahles zwischen den Aposteln Matthäus und Johannes zurückgeführt. Wie jener Evangelist überhaupt das specifisch Christliche noch in einer an das Alttestamentliche streifenden Form aufgefasst habe, so erscheine auch das letzte Mahl bei ihm einerseits als ein Paschamahl (vergl. Matth. 26, 17. 19.), und doch andererseits nicht ganz als das gesetzliche. Die πρώτη ἀζύμων, an welcher die Jünger den Meister fragen, wo sie ihm das Pascha bereiten sollen, sagt Weitzel, „ist eine jener unbestimmten Zeitangaben, welche bei Niemand weniger, als bei dem ersten Aufzeichner, befremden können." Dieser war noch zu sehr mit der Wiedergabe des eigentlichen Kerns des Faktum beschäftigt, als dass man von ihm die Genauigkeit in der Beschreibung der Nebenumstände, der Zeitfolge, schon erwarten dürfte [1]). Schon die ἄζυμα sind ja, wie Weitzel sagt, hier in einer weiteren, allgemeineren Bedeutung zu nehmen, als Collektivname für das ganze Fest, auch das Opfer und das Mahl des Pascha mit eingeschlossen. Im eigentlichsten, strengsten Sinn hätte vielmehr der 15. Nisan so genannt werden müssen. „Wie die ἄζυμα selbst, so ist daher auch die πρώτη ἀζύμων eine allgemeine, unbestimmte Zeitangabe; sie ist die ιδ' sammt dem sie eröffnenden Abend zwischen dem 13. und 14. Nisan, der vom Nachmittag des 13., von 3 Uhr an, gerechnet sein kann." Um diese Zeit also, am Abend der ιγ', fragen die Jünger, wo sie das Pascha bereiten sollen, und bei dem grossen Andrang von Fremden, die alle auch in Jerusalem Quartier bestellen mussten, war es nicht zu früh, wenn sie für eine am Abend des folgenden Tages stattfindende solenne Mahlzeit seine Befehle schon jetzt einholen woll-

1) Welcher Grundsatz! Also gerade die Darstellung, welche der erzählten Begebenheit am nächsten der Zeit nach steht, welche doch den Eindruck der Begebenheiten noch am treuesten bewahrt haben muss, müsste die unglaubwürdigere sein! Es handelt sich ja hier nur um Zeitbestimmungen.

Digitized by Google

ten. Aber nicht auf diese Zeit, sondern schon auf den nächsten Abend weise sie der Herr an, den Saal und das Mahl zu bestellen; sie sollen dem Hausbesitzer sagen: ὁ καιρός μου ἐγγύς, „ich kann nicht warten bis morgen Abend, mein Leiden und Sterben ist ganz nahe, heute noch muss ich das Lamm bereiten lassen und essen" (Matth. 26, 18.)[1]). Nur so gefasst, soll dieser Zusatz gehörig motivirt und in rechter Bedeutung erscheinen, während die gewöhnliche Auffassung nichts recht mit ihm anzufangen wisse. Das Abschiedsmahl soll demnach nach Matthäus nicht blos ein anticipirtes Passahmahl, sondern ein Abrogativpassahmahl (S. 315.) gewesen sein. Wir haben also bei Matthäus und bei Johannes ganz dasselbe Abschiedsmahl zwischen ιγ' und ιδ'; Beide stehen auf demselben specifisch-christlichen Standpunkt der Aufhebung des Gesetzes, Beide halten den ideellen und teleologischen Zusammenhang des A. und N. T. fest. Das Unterscheidende ist nur, dass Matthäus mehr die formelle Verwandtschaft des Christenthums mit dem A. T. hervorhebt, und dem gemäss das letzte Mahl vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt eines neutestamentlichen Passahessens darstellt, während bei Johannes mehr die negative Seite dieses Verhältnisses zu dem gesetzlichen Pascha hervortrete.

Es lässt sich zum Voraus erwarten, dass ein so kühner Schriftausleger auch die Differenz der beiden anderen Synoptiker durch ein ähnliches Manöver zu beseitigen weiss. Markus und Lukas ergänzen die unbestimmte Angabe des Matthäus (πρώτη ἀζύμων) durch den bestimmteren Zusatz, dass es der Tag des Paschaopfers war, an welchem Jesus die Besorgung des Mahles den Jüngern aufträgt. Und so entsteht nicht, wie Weitzel S. 321 sagt, wenigstens bei Markus der Anschein, als haben die Jünger erst an der ιδ' ihre Frage an den Herrn gerichtet, sondern es ist jede andere Möglichkeit bei diesen beiden Evangelisten direkt ausgeschlossen. Das Scheinbarste, was Weitzel vorbringt, um auch hier die johanneische Chronologie nachzuweisen, ist noch die Bemerkung, dass bei diesen Evangelisten (Mark. 14, 14. Luk. 22, 10. 11) die Bezeichnung des Hausbesitzers, der schon einen ausgerüsteten Saal hergeben konnte, bestimmter, als bei Matthäus als eine wunderbare dargestellt werde. Allein Jesus verlangt ja nur ein Local, und da die Fremden sich doch gewiss schon am 13ten, und früher nach einem solchen umsehen mussten, so ist

Digitized by Google

der Auftrag Jesu an diesem Tage wahrlich nicht viel weniger auffallend, als am 14ten. Auch lässt sich eher umgekehrt sagen: gerade dieses, dass Jesus so auf wunderbare Weise ein Lokal erhält, passt am besten für einen Tag, an welchem schon die meisten besetzt waren. Ausserdem sollen die Worte Jesu Luk. 22, 15 von dem Verlangen, welches er gehabt habe, dieses Pascha mit den Jüngern vor seinem Leiden zu essen, darauf führen, dass auch nach Lukas das letzte Mahl ein Abrogativpascha war. So stehe nur noch die einzige Erklärung der πρώτη ἀζύμων durch den Tag des Paschaopfers, „auf welche aber unter den vorliegenden Umständen kein Gewicht gelegt werden darf" (!), der vollständigen Lösung der ganzen Differenz zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Bericht im Wege.

Man kann von diesem harmonistischen Kunststück, mit welchem Weitzel seine Schrift beschliesst, nur mit der aufrichtigsten Betrübniss darüber Abschied nehmen, dass ein zähes, apologetisches Interesse die Augen sonst wahrheitsliebender Männer so gegen den tageshellen Sachverhalt verblenden kann. Welche Befangenheit gehört zu der Behauptung, dass wenn schon der 14. Nisan nur uneigentlich die πρώτη ἀζύμων genannt werden kann, gar noch der 13. Nisan, an welchem die Bestellung des Pascha doch jedenfalls vor Eintritt des Abends fallen musste, so bezeichnet werden konnte! Eine Auslegung, welche nicht einmal durch den Zusatz des Markus und Lukas, es sei der Tag des Paschaopfers gewesen, zu der Anerkennung geführt werden kann, dass hiermit die Zeit vor dem Abend des 13. Nisan offenbar ausgeschlossen ist, die trotz so bestimmter Aussagen, in den Worten Jesu, welche die dringende Bitte an eine ihm noch dazu, wie es scheint, unbekannte Person um ein Lokal dadurch motiviren, dass seine Todesstunde nahe sei, dass diese Dienstleistung also die letzte sein werde, die ihm zu Theil werden könne, oder das herzliche Verlangen ausdrücken, noch einmal vor seinem Tode mit den Jüngern das heilige Paschamahl zu geniessen, — eine Auslegung also, welche solche Aeusserungen, die sich doch auch bei dem gesetzlichen Paschamahl so natürlich erklären, als Zeugnisse für die Anticipation des Mahles am vorhergehenden Tage ansehen kann, und sich durch dieselben berechtigt glaubt, jene bestimmten Zeitangaben umzustossen, darf man ruhig dem Urtheile aller Urtheilsfähigen überlassen, und nur als den Akt exegetischer Verzweifelung betrachten.

Digitized by Google

Es ist eine sehr beachtenswerthe Thatsache, dass die im Evangelium Johannis vorgetragene Chronologie der Leidenswoche erst von Apollinaris den Quartodecimanern entgegengehalten wird. Justin der Märtyrer, obgleich jedenfalls ein μὴ τηρῶν, bestätigt, wie wir sahen, die synoptische Chronologie. Selbst die zweite Stelle der apostolischen Constitutionen, welche Epiphanius den Audianern entgegenhält, setzt die Kreuzigung erst auf den Tag des Festes, obwohl sie so bestimmt verbietet, das Pascha zu gleicher Zeit mit den Juden zu feiern. Dass Marcion geläugnet haben sollte, Jesus habe sein letztes Mahl zu derselben Zeit mit dem Paschamahl gehalten, ist völlig unerweislich; was er bestreitet, ist nur der Charakter jenes Mahles als einer solchen gesetzlichen Mahlzeit. Kurz, bis zu Apollinaris, dessen Gegner sich ausdrücklich auf Matthäus berufen, fehlt jede Spur der johanneischen Chronologie, ist die synoptische Relation die allgemein herrschende. Ja, so sehr die johanneische Relation mit dem Siege der römischen Observanz nach und nach zur Herrschaft kam, von Clemens von Alexandrien, Hippolytus, Tertullian u. A. angenommen wurde, so giebt es doch auch nach dieser Zeit Kirchenlehrer, welche die occidentalische Observanz annahmen, ohne jene uralte synoptische Chronologie aufzugeben, wie Irenäus und Origenes [1]). Es ist meines Erachtens, wie ich wiederholt geäussert habe, unmöglich, in dem zweiten Fragment des Apollinaris die Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium zu verkennen. Ein so singulärer Zug, wie der Lanzenstich, kann von Apollinaris nur aus dem johanneischen Evangelium entlehnt sein. Und wenn nach ihm die bedeutendsten Gegner der Quartodecimaner, ein Clemens und Hippolytus, sich ausdrücklich auf die johanneische Chronologie berufen; Erzählungen, die sich nur in ihm finden, wie die Fusswaschung geltend machen, wenn also die johanneische Darstellung zu einer Hauptwaffe der siegreichen Partei wird, so liegt der Schluss nahe, dass sie überhaupt in dieser antiquartodecimanischen Tendenz verfasst ist.

Diese Vermuthung würde dann unwahrscheinlich werden, wenn sich auch bei der Gegenpartei die Anerkennung dieses Evangeliums

1) Vgl. Irenäus adv. haer. II, 22, 3. IV, 10, 1. Ueber Origenes s. Weitzel a. a. O. S. 69. 530.

Digitized by Google

sicher nachweisen liesse. Ein solches Zeugniss von seiner allgemeinen Anerkennung, auch bei den Gegnern, hat man in dem ersten Fragment des Apollinaris finden wollen, weil er hier den Gegnern vorwerfe, dass nach ihrer Ansicht ein Widerspruch unter den Evangelien selbst stattfinden müsste [1]). Allein man beachte vor allem den Gedankengang und Zusammenhang dieses Fragments. Wenn Apollinaris sagt, die Gegner behaupten, dass der Herr an der ιδ' das Paschalamm ass, und am grossen Tage der ἄζυμα litt, und berufen sich für diese Ansicht auf Matthäus (καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν): so ist der Folgesatz dem Hauptsatz schon in der Form ganz entsprechend gebildet (ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια). Man muss daher schon von vorn herein erwarten, dass von den beiden mit τέ — καί verbundenen Subjecten, der eigenen νόησις der Gegner und den Evangelien [2]) nach ihrer Auslegung, wie dort, so auch hier, der Sache nach dasselbe ausgesagt wird, dass sie, die dasselbe behaupten, oder wenigstens behaupten sollen, auch derselbe Vorwurf treffen muss. Ist man zu dieser Erwartung berechtigt, so muss man auch voraussetzen, dass das στασιάζειν der Evangelien im Wesentlichen dasselbe sagen wird, wie die Nichtübereinstimmung mit dem Gesetz. Die Grundbedeutung von στασιάζειν kann aber, schon nach der Etymologie, nur sein: in einer στάσις, einem Aufruhr begriffen sein, und das Object, gegen welches der Aufruhr gerichtet ist, ist schon in dem Begriffe

1) So besonders Wieseler Chronol. Syn. S. 368 f., Weitzel Passaf. S. 41 f. Dagegen Schwegler Montan. S. 194 f., Baur Theol. Jahrb. 1844, S. 654 ff., Kanon. Evg. S. 353 f.

2) Es kann keinen wesentlichen Unterschied begründen, dass im Hauptsatz nur von Matthäus, im Folgesatz dagegen von Evangelien in der Mehrzahl die Rede ist. Matthäus konnte ja nur desshalb von den Gegnern, die doch gewiss schon mehrere Evangelien anerkannten, hervorgehoben werden, weil er ihnen die bedeutendste Auctorität ihrer Chronologie war, auch wohl diese am unzweideutigsten vorzutragen schien. Andererseits ist es ganz natürlich, dass Apollinaris das Gewicht des Vorwurfs, der zunächst den Matthäus treffen würde, dadurch verstärkt, dass er ihn auf alle Evangelien überhaupt ausdehnt.

Digitized by Google

des Wortes enthalten, nämlich das, was die Auctorität, die gesetzgebende, die Einheit des Organismus enthaltende Norm ist, so dass es nicht nothwendig mit einer Präposition besonders erwähnt zu werden braucht. Wie die Uneinigkeit die Folge des Aufruhrs ist, so kann auch die Bedeutung: unter einander uneinig sein, nur eine abgeleitete sein, und da diese Bedeutung über die Grundbedeutung hinausgeht, wesentlich relativ ist, so muss man es für diesen Fall als Regel aufstellen, dass diese Beziehung auch äusserlich durch *εἰς, πρὸς ἀλλήλους* ausgedrückt wird. Wenn Plato, auf dessen Erläuterung der *στάσις*, als *ἡ τοῦ φύσει ζυγγενοῦς ἔκ τινος διαφθορᾶς διαφορά* (im Sophisten p. 228 A.) sich Weitzel besonders beruft, bei dem inneren Zwiespalt eines organischen Ganzen stehen bleibt: so geht er nicht ganz auf die schon etymologisch sichere Grundbedeutung des Wortes zurück, welche zunächst den Widerspruch des Gliedes gegen die Einheit des Organismus in sich enthält. So unbedingt wir ihm in seinen Aussagen über den konkreten Sprachgebrauch folgen müssen, so dürfen wir doch ihm, dessen Kratylus doch auch in sprachwissenschaftlicher Hinsicht des Wunderlichen genug enthält, in dem, was die Grundbedeutung eines Wortes, die Allgemeinheit betrifft, von welcher die speciellen Bedeutungen getragen werden, nur mit Vorsicht folgen. Die von Weitzel angeführten Stellen bestätigen übrigens zum grossen Theil das, worauf es hier allein ankömmt, dass *στασ.* in der Bedeutung: uneinig sein solche Bestimmungen, wie *αὐτὸ αὑτῷ* (Plato de rep. p. 556), *πρὸς ἀλλήλους* (Lysias Orat. funebr. p. 29, ed. Lips. 1818), erhält. Die Grundbedeutung ist sicher eine innere Uneinigkeit, aber zunächst nicht die der Glieder untereinander, sondern die der Glieder und dessen, was die Einheit, die constante Norm des Organismus repräsentirt [1]). Um

1) Es tritt dieses besonders in den von Weitzel aus dem ersten Brief des Clemens angeführten Stellen hervor, wo c. 46 von einem *στασιάζειν* (der Christen gegen die Kirche) *πρὸς τὸ ἴδιον σῶμα*, c. 47 von einem *ἐκκλησίαν στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους* die Rede ist, vgl. c. 5. — dafür, dass *στασιάζειν*, wenn es die Uneinigkeit unter einander bedeutet, durch *πρὸς, εἰς ἀλλήλους* bestimmt wird, lassen sich doch auch Stellen anführen. Bei Justin Cohort. ad Gr. c. 4 wird der Widerspruch der heidnischen Philosophen unter einander ein *πρὸς ἀλλήλους στασιάζειν*

Digitized by Google

so mehr werden wir diese Bedeutung des Wortes, die zu dem Zusammenhang so vorzüglich passt, auch in dem Fragment des Apollinaris festhalten müssen. Die Evangelien, ist der Sinn, müssten nach der Auslegung der Gegner im Aufruhr, in der Auflehnung gegen das Gesetz begriffen sein, welches ja namentlich für die Gegner die höchste Auctorität war. Gerade um diesen Widerspruch, in welchen die Evangelien gegen das Gesetz gerathen mussten, recht hervorzuheben, bezeichnet Apollinaris den Festtag so feierlich als den grossen Tag der ἄζυμα. Hätten die Evangelien die Kreuzigung auf diesen hohen Festtag verlegt, so würden sie die Auctorität des Gesetzes durch eine so offenbare Verletzung des Festsabbats von Seiten der Juden durchlöchert haben, eine Argumentation, welche wenigstens für diese judaistischen Gegner schlagend war [1]). Wenn nun schon gegen die blosse Anerkennung des johanneischen Evangeliums von Seiten der kleinasiatischen Quartodecimaner grosse Bedenken, auch aus inneren Gründen vorliegen [2]): so ist es doch geradezu unmög-

---

genannt, c. 8 heisst es von denselben: *διὰ τῆς πρὸς ἀλλήλους στάσεως*, c. 35: *οὐ πρὸς ἀλλήλους στασιάζουσι μόνον*. Epiphanius H. XXXIX, 2: *περὶ τούτων* (Kain und Abel) *τε στασιάσαντας τοὺς ἀγγέλους εἰς ἀλλήλους ἥκειν*. XLII, 7: *εἰ δὲ μὴ στασιάσαιεν πρὸς ἀλλήλους*. Theodor von Mopsuestia zu Phil. 4, 2. 3 (Comm. in N. T. ed. Fritzsche, p. 140): *δῆλον, ὅτι καὶ αὗται πρὸς ἀλλήλας ἐστασίαζον περὶ πρωτείων ἐρίζουσαι*. Gerade der Widerspruch der Philosophen unter einander ist die beste Sachparallele für einen angeblichen Widerspruch der Evangelien unter einander.

1) Will man diese Erklärung, weil hier die ungläubigen Juden das Medium sein müssten, durch welches der Vorwurf der Ungesetzlichkeit auf die Evangelien fallen würde, nicht annehmen, so kann man nur an die typische Bedeutung des gesetzlichen Paschaopfers denken, welche es erfordern, dass auch Christus an demselben Tage geopfert sein müsse. Gekünstelt bleibt der Vorwurf des Apollinaris immer, da es für ihn gewiss schwer sein musste, den Gegnern den Vorwurf der Ungesetzlichkeit aufzubürden.

2) Was soll man dazu sagen, wenn Weitzel S. 287 gar behaupten kann, das joh. Evg. trete in dem Laodiceerstreit als apostolisch »und sogar als infallibel« neben Matthäus auf! Mit dieser Evangelienschrift in der Hand sollen die kleinasiatischen Katholiker dem ganzen Occident gegenübergetreten sein (S. 291).

Digitized by Google

lich, dass sie sich, wie auf den Apostel Johannes, so auch auf das Evangelium, welches seinen Namen trägt, dem Abendland gegenüber berufen haben sollten. Gerade dieses Evangelium war es ja, aus welchem ihre Gegner, wie wir aus den Urkundenresten sahen, ihre schlagendsten Waffen entlehnten. Wie hätten sie in einer Zeit, welche die Consequenzen der johanneischen Darstellung sehr gut zu ziehen wusste, diese Berufung nur wagen dürfen! Nach unserer Darstellung des Streites darf man es als ganz unmöglich betrachten, dass Polykrates, wenn er sagt, dass alle seine Auctoritäten den 14. Nisan κατὰ τὸ εὐαγγέλιον gefeiert haben, nicht wie die Gegner des Apollinaris, den Matthäus und die anderen Synoptiker, sondern das Evangelium Johannis gemeint habe. Man hält zwar der Kritik das Prädikat entgegen, welches er diesem Apostel giebt: ὁ ἐπὶ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών. Woher anders, sagt man, hätte er diese Benennung entlehnen können, als aus Joh. 13, 23 f. 21, 20? Als ob es nicht auch möglich, und unter solchen Umständen sehr wahrscheinlich wäre, dass das johanneische Evangelium sich in seiner Erzählung an eines der ehrenden Prädicate anschloss, mit welchen die asiatische Kirche ihren Apostel feierte, als den vertrauten Lieblingsjünger des Herrn darstellte!

Erscheint uns somit das johanneische Evangelium als die originelle Quelle jener eigenthümlichen Chronologie der Leidenswoche, mit welcher man die quartodecimanische Observanz siegreich bekämpfte: so ist auch seine Darstellung selbst, bei genauerer Betrachtung, nur aus einer antiquartodecimanischen Tendenz zu erklären. Wie es durch den wiederkehrenden Zusatz τῶν Ἰουδαίων das Gesetz als ein particuläres, für die Christen nicht mehr verbindliches darstellt [1]): so wird auch das Paschafest durch diesen Zusatz ausdrücklich als ein rein jüdisches, abrogirtes Fest dargestellt (2, 13. 6, 4. 11, 55, vgl. 5, 1. 7, 2. 19, 42). Die Vorstellung Christi als des Gotteslammes, welches die Sünde der Welt trägt (1, 29), die nachdrücklich hervorgehobene Erfüllung der auf das Paschalamm bezüglichen Gesetzesstelle von dem Nichtzerbrechen der Beine (Ex. 12, 46, vgl. Num. 9, 12) an dem Gekreuzigten (19, 37), stellen den

1) Die genaueren Nachweise s. in meiner Schrift über das Evang. Joh. §. 10.

Digitized by Google

Erlöser als das wahre Paschalamm, als den ἀντὶ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ des Apollinaris, dar, und was Clemens Alex. von dem Erlöser sagt: πέπονθεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, καλλιερηθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, ist auch die Grundidee der johanneischen Darstellung des Todes. Haben wir ausserdem noch ein Recht, auch schon die Andeutung des Wochencyklus, des Anfangstages der Passionswoche in diesem Evangelium zu erkennen: so erhält die Ansicht eine neue Stütze, dass es nicht blos nicht von dem Apostel Johannes verfasst ist, wogegen schon die glaubwürdigen Aussagen der Kleinasiaten über den Ursprung ihrer Sitte von diesem Apostel zeugen, noch auch die blosse Nichtbeobachtung des jüdischen Pascha im Auge hat, sondern schon die occidentalische Sitte eines selbständigen christlichen Jahresfestes hat einführen wollen. Unmöglich kann eine so planmässig durchgeführte, die älteren historischen Darstellungen so bestimmt ausschliessende Darstellung eine unabsichtliche sein; unmöglich kann der Evangelist ohne bewusste Rücksicht auf die älteren Darstellungen das letzte Paschamahl der Synoptiker zu einem blossen δεῖπνον (13, 2), ihre feierliche Eucharistie zu einer blossen Agape (vgl. 13, 1: εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς [1])) gemacht haben [2]). Das Evan-

1) Ich freue mich, in dieser Bemerkung, die ich unabhängig in meiner erwähnten Schrift dargelegt habe, mit Weitzel S. 318 zusammenzutreffen.

2) Mit dieser Absichtlichkeit der Abweichung ist die Ueberzeugung des Evangelisten, nichts Ungeschichtliches zu berichten, die älteren Darstellungen zu berichtigen, sehr wohl vereinbar. In einer Zeit, in welcher die evangelische Geschichte noch gleichsam flüssig war, in welcher es noch nicht einen abgeschlossenen Kanon allgemein und ausschliesslich anerkannter Evangelien gab, in welcher dogmatische Anschauungen so vielfach auch neue Geschichtsdarstellungen, wie in der pseudoclementinischen Litteratur, hervorriefen, darf es nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass die Idee Christi als des wahren Paschalammes in ihm wirklich die Ueberzeugung bewirkte, der Herr sei am Tage des Paschaopfers, an der ιδ', gekreuzigt, welche er dann in antiquartodecimanischer Tendenz ausbildete und durchführte. Das feierliche Zeugniss 19, 35 f. hat eben die Erfüllung dieser Idee an dem Gekreuzigten zum Gegenstand. Der Augenzeuge, dessen Zeugniss der Evangelist bekräftigt, von dem er sich selbst (wie bestimmter 21, 24) unwillkürlich zu unterscheiden scheint, war

Digitized by Google

gelium Johannis stellt sich nach dieser Seite seiner Darstellung unverkennbar in dasjenige Stadium der Paschadifferenz, in welchem der quartodecimanischen Feier schon die occidentalische Jahresfeier gegenübergestellt war, und auch die Geschichte des Paschastreites wirft auf seinen Ursprung ein helles Licht.

III.

Zur Geschichte der Religionen.

Von

Prof. Roth in Tübingen.

III. Die Ormuzd-Religion [1]).

Wie der Glaube der Perser im Alterthume für einen geheimnissvollen galt, so ist er ein Geheimniss geblieben bis auf die letzte Zeit; er ist es geblieben trotz der Anstrengungen, welche schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts der muthige Anquetil machte. Unter Mühen und Gefahren hatte er im Unterrichte der Parsen zu Surât sechs Jahre auf Erlernung der Sprache Zoroasters und auf Sammlung seiner Bücher verwandt. Wie im Triumphe brachte er die

---

ja in dem Verfasser der Apokalypse gegeben, dessen Anschauung des Gotteslammes (5, 6. 12. 13. 6, 1. 16. 7, 9. 10. 14. 17 und sonst) ja ebenso, wie das Blut des tadel- und fleckenlosen Lammes 1 Petr. 1, 19, sich schon an sich am natürlichsten als Beziehung auf das alttestamentliche Paschalamm erklärt.

1) Man vergleiche: I. Die Brahma-Religion. Bd. V. S. 346 ff. II. Die Buddha-Religion. Bd. VI. S. 175 ff. Die Einsendung dieses dritten Artikels wurde dadurch verzögert, dass der Verf. Handschriften des Zendawesta zu erwarten hatte, welche ihm durch die Güte des Herrn Etatsrath Olshausen in Kiel zur Benützung überlassen wurden. Anderes Handschriftliche aus den Sammlungen zu Koppenhagen und Oxford verdankt er Dr. Spiegel in München.

Digitized by Google

Handschriften nach Europa zurück und veröffentlichte eine Uebersetzung derselben. Allein was die gelehrten Häupter der Parsencolonie in Indien selbst nicht verstanden, das konnten sie den wissensdurstigen Europäer auch nicht lehren. Anquetil übersetzte, wie jene ihn lehrten, Einzelnes richtig, Manches annähernd, das Meiste falsch.

Der Schlüssel zu der Sprache der Bücher, in welcher des alten Zoroaster Weisheit niedergelegt sein sollte, die heilige Sprache Indiens, ist erst seit wenigen Jahrzehnten, und der andere Schlüssel zum sachlichen Verständnisse der Ursprünge des Ormuzdglaubens, die Religion der Weden, erst seit wenigen Jahren in den Händen der europäischen Gelehrsamkeit. Erhebliche Schwierigkeiten liegen allerdings noch immer auf unserem Wege zum vollen Verständnisse jener Bücher, vor allem die gränzenlose Verderbtheit der Handschriften, deren gemeinschaftliche Quelle überdiess vermuthlich nicht viel älter ist, als das Ende des Sassaniden-Reiches; sie sind aber durch Fleiss und Sorgfalt zu überwinden.

Nach demjenigen, was schon oben (Bd. V. S. 351) gesagt ist und weiterhin im Einzelnen ausgeführt werden soll, bedarf es keines ausgeführteren Beweises über die ursprüngliche Religionsgemeinschaft der Volksstämme, welche im Laufe der Zeit in Perser und Inder auseinandergegangen sind, und den Glauben des Zendawesta einerseits, die brahmanische Religion andererseits entwickelt haben. Als ein Erbstück dieser Urzeit reicht noch herunter bis auf späte Geschlechter der religiöse Ehrenname der Arier, mit welchem jedes dieser Völker sich nennt. Die Religion, welche man nach der Sprache ihrer Urkunden die Zendreligion genannt hat, ist also der indischen nicht nur verwandt, sondern beide ruhen auf derselben Grundlage, auf der Grundlage einer Naturanschauung, welche in den freundlichen Kräften und Erscheinungen der Aussenwelt die wohlthätigen Wirkungen höherer Mächte erkennt, und vorzüglich die Manifestationen des Lichtes als unmittelbare Erscheinungsformen des Göttlichen verehrt, während sie die böse Gewalt in allem Entgegenstehenden, und so vorzugsweise in Dunkel und Finsterniss wirksam glaubt. Während nun die brahmanische Glaubensform nach der Seite hin sich reicher entfaltete, dass sie das Leben der Götter in jenen Naturformen immer vielgestaltiger anschaute und eine sinnlich plastische Götterwelt sich schuf: hat die persische Religion den Gegensatz heilbringender und

Digitized by Google

schädlicher Kraft in der Natur zu sittlicher Bedeutung erhoben und gute und böse Kräfte in ihr gesehen; sie hat, während dort der Gegensatz beinahe ganz verloren gieng, denselben ernstlicher und tiefer gefasst, und wie sie ihn auf der einen Seite in der Götterwelt aufrecht erhielt, so auf der andern auch den Menschen mehr in die Mitte dieses Kampflebens gestellt.

Die Zeit, in welcher diese Eigenthümlichkeit sich herauszustellen begann, lässt sich nicht geschichtlich erreichen. Ist aber der Riss, welcher den iranischen Stamm von dem indischen trennte, nicht blos ein geselliger oder durch äusseren Anstoss veranlasster, sondern wie man nach den Anzeichen im Kreise der religiösen Vorstellungen selbst schliessen kann, ein zum grossen Theile von Glaubenszwiespalt ausgehender gewesen, so reichen die Anfänge des persischen Glaubens bis in das zweite Jahrtausend vor Christus hinauf.

Ein tiefes Dunkel ruht noch auf dem Weisen, welchen schon die vorchristliche Zeit als den Stifter des persischen Glaubens bezeichnete. Stifter des Glaubens ist er nicht, wohl aber Reformator: das zeigt die ganze Gestalt des im Zendawesta uns überlieferten Religionssystemes. Sein Alter wird von den Griechen, bei welchen schon im vierten Jahrhundert vor Christus mancherlei Sagen über ihn im Umlaufe sind, überschätzt: nach Theopomp (bei Plut. de Is. et Osir.) hätte er sogar 5000 Jahre vor dem trojanischen Kriege gelebt; und eine armenische Sage macht ihn — zugleich mit einem gewaltigen geographischen Fehler — zum Zeitgenossen und Statthalter der Semiramis in Ninive [1]). Aus dieser mythischen Vorzeit wird er von den Muhamedanern und den eigenen späten Quellen der Perser mit einem Ruck mitten in die geschichtliche Zeit hereingeschoben und zum Zeitgenossen des ersten Darius gemacht, indem sie den Gushtasb, unter dessen Regierung die persische Ueberlieferung den Reformator auftreten lässt, ganz willkührlich mit Darius dem Sohne des Hystaspes (altpers. Vištâçpa, neup. Gushtasb) identificiren [2]). Die Wahrheit

1) Bei Moses von Chorene, Collana degli Storici Armeni. Ven. I. p. 54.

2) Zur Zeit des Agathias (Ende des 6. Jahrh.) hatte sich das Missverständniss noch nicht festgesetzt; man wisse nicht, sagt er, ob dieser Hystaspes der Vater des Darius oder irgend ein anderer sein solle. Bei Ammian (480 v. Chr.) kommt es auf dessen eigene Rechnung.

Digitized by Google

liegt hier in der Mitte. Zoroaster ist weder ein Sohn der mythischen Vorzeit, noch erst ein Genosse des Reiches der Achämeniden. Er lebte zu einer Zeit, wo der Mittelpunkt des iranischen Völkerlebens noch nicht so weit nach Westen gerückt war, als in den Jahrhunderten des weltgeschichtlichen Auftretens dieser Völker, in den nordwestlichen Strichen Irans, welche von den Griechen mit dem allgemeinen Namen Baktrien bezeichnet werde. Von den Büchern, welche unter seinem Namen auf uns gekommen sind als die kostbaren Reste einer ausgebreiteteren Litteratur, anzunehmen, dass sie in dieser Form aus der Hand Zoroasters gegangen seien, ist nicht wohl möglich. Sie zeigen den Propheten bereits im Gewande der Sage und widmen ihm eine Verehrung, welche er selbst sich nicht beigelegt haben konnte, denn sein Auftreten und seine Stellung sind anspruchsloser und edler, als nachmals die Stellung Muhameds. Dessen ungeachtet darf diese Litteratur ohne Widerspruch für eine reine Quelle der von ihm neugestalteten Glaubensweise geschätzt werden.

Der von Zoroaster verkündigte Glaube nennt sich selbst die Ormuzd-Religion. Das Verhältniss der beiden Mächte, welchen wir an der Spitze der persischen Götterwelt begegnen, ist nicht so zu verstehen, als ob beide einander gegenüberstünden mit einer Macht, die sich die Waage hielte. Schon die Griechen haben es in dieser Weise missverstanden. Ahriman ist vielmehr überall, wo er mit Ormuzd zusammentrifft, der Unterliegende, und nur Ormuzd kann Gott genannt werden; Ahriman ist böser Geist, wie Writra der böse Geist ist, der dem Gotte Indra feindlich entgegentritt und unterliegt. Dualismus in dem hergebrachten abstrakten Sinne ist der Ormuzdglaube nicht; eine solche Glaubensform steht nur in den Religionsphilosophieen und hätte niemals einem religiösen Bewusstsein genügt.

Ormuzds Name, in seiner Zendform Ahura-mazda, in den achämenidischen Inschriften Auramazda, bedeutet der ewige Weise; Ahrimans Name, Angramainju, der Uebelgesinnte. Der unmittelbare Gegensatz zu des Dämons Namen liegt aber in der häufig dem Ormuzd gegebenen Bezeichnung Çpentamainju, der Heiliggesinnte. Er ist der Schöpfer der Welt und ihr Gebieter. Niemand hätte diese Erde schaffen können, sagt er Vend. F. 1., wenn ich sie nicht geschaffen hätte. Lieblich hat er sie ausgestattet und seine Reinheit in die Geschöpfe gelegt, darum ruht in der Erde, in Bäu-

Digitized by Google

men, Gewässern eine heilige Kraft, welche der Mensch zu seiner Hülfe rufen kann (oft in den Jescht). Aber überall, wo er Gutes gepflanzt hat, säet Ahriman das Arge (F. 1. 22. und sonst). Er kommt mit seinen Geisterschaaren, welche die Verletzer, Reinheitverwirrer, Quäler heissen, aus den nördlichen Gegenden, wo die Wüsten an Iran stossen. Die Wüsten sind im ganzen Alterthume Sitze der bösen Geister. Dem entgegen werden die Schaaren des Lichtes aus Osten kommen, um ihn und sein Reich zu vernichten. Die Namen der Dämonen bezeichnen sittliche und physische Uebel, und wie ihr Gattungsname daeva (= deus) ursprünglich die Götter bezeichnet, so haben auch einige Götter der alten gemeinschaftlich arischen Religion, z. B. Indra, die Açwin vom Himmel herabsteigen und in den Reihen der Dämonen Platz nehmen müssen (F. 10. 19), zum deutlichen Zeichen, dass religiöse Feindschaft zwischen Iraniern und Indern sich festgesetzt hatte. — Ahriman selbst heisst der Todreiche, der Dämon der Dämonen. Sein Gebiet ist neben der Finsterniss auch der Tod, und es gibt kaum einen anderen Theil der Reinheitsgesetze, welcher mit gleicher Strenge eingeschärft wäre, als das Verfahren mit den Todten, weil sogleich, nachdem der Lebenshauch gewichen ist, der Dämon des Todes (Naçus = νεκυς) von dem Leichnam Besitz nimmt und jeder seiner Gewalt verfällt, welcher den Todten berührt. Hierauf gründet sich auch der Gebrauch, die Leichname nicht der Erde zu übergeben, denn sie ist rein und muss rein bleiben, auch nicht dem Feuer, was für die höchste Sünde geachtet würde, sondern sie auszusetzen und von Aasvögeln zerfleischen zu lassen — ein heute noch üblicher Brauch, welchen schon Herodot als Sitte der Magier kennt.

Das Reich des Bösen hat keinen inneren Bestand und keine Nothwendigkeit des Daseins. Es ist nur da, wo die Mächte der Reinheit und des Lichtes ihm Raum geben und Eintritt öffnen, und wo der menschliche Wille die heiligen Gesetze verlässt. Dass das Nachdenken weiter zurückgienge und nach dem Ursprunge des Bösen fragte, habe ich nicht gefunden. Das Reich des Lichtes und der Heiligkeit aber ist durch Ormuzd. Der Begriff der Heiligkeit kommt aus dem der Reinheit, Reinheit aus dem Lichte. So hat auch Ormuzd seinen Ursprung in dem geheimnissvollen altarischen Licht- und Himmelsgotte Waruna (Bd. V. S. 353 f.), dem Umfasser und verborge-

Digitized by Google

nen Lenker des Weltalls, welcher schon in den Gesängen des Weda Attribute zeigt, die ihn geschickt machen, an die Spitze eines in der Hauptsache monotheistischen Systemes zu treten. Diesen unnahbaren, ewigen Genius des unendlichen Himmelsraumes, welchen auch die Sänger des Weda preisen als Richter über Gute und Böse und Herrn der Geschicke, welchen auch sie asura (= ahura im Namen Ormuzds) nennen, hat der Iranier zum Haupte und Herrn der reinen Welt gemacht. So sind also Waruna der Indier, Uranos der Griechen, und Auramazda der Perser in ihrem Ursprunge und Grundbegriffe eines.

Eine, wie mir dünkt spätere Stufe der iranischen Religionsentwicklung, vielleicht eben die Prophetie des Zoroaster hat neben Ormuzd die sechs Genien gestellt, welche mit ihm als siebentem die unsterblichen Heiligen, die Amschaspands (amesha çpenta) heissen: „Die Herrscher, mit klaren Augen, die gewaltigen, übermächtigen, starken, Ahura-ähnlichen, die unvergänglichen, reinen. Ihrer ist derselbe Sinn, dieselbe Rede, dieselbe That, derselbe Schirmherr und Lenker der schöpferische Ormuzd; von ihnen durchschaut einer des anderen Seele, die sich freut an guten Gedanken, guten Reden, guten Werken, die sich freut am Paradiese; deren Pfade glänzend sind, wann sie herabkommen zum Opfer." Jescht Frav. 23 [1]). Ungeachtet aller Gleichsetzung ist also Ormuzd doch der erste unter ihnen. Ihre Namen lauter abgezogene Begriffe, verweisen sie von selbst aus dem Kreise der Anschauungen, welche der altarischen Naturreligion entstammen: sie heissen der Wohlwollende (Bahman) [2]), der ausgezeichnet Reine (Ardibehescht), der treffliche Herrscher (Schahriver), die heilige (Opfer-) Stätte (Sapandomad), die Fülle und Unsterblichkeit (Khordad und Amerdad). Man sieht darum auch diese Genieen nicht

1) Man kann mit dieser Uebersetzung einer im Zendtexte ganz leichten Stelle Anquetil vergleichen (bei Kleuker II, 257.), um die Abweichungen zu bemessen. (Dort ist von den Feruern der Amschaspands die Rede, und alle Epitheta folgen, im Genitiv, was hier geändert wurde.)

2) Anquetil hat die Formen der Eigennamen nicht dem Zend, sondern den späteren Dialekten entnommen; obwohl sie sehr entstellt sind, mögen sie inzwischen bleiben, da sie in dieser Form in die bisherigen Mythologieen übergegangen sind.

Digitized by Google

einzeln handelnd auftreten, sie wohnen in ungetrübter Seligkeit mit Ormuzd im Paradiese (Gorotman), welches auf den Höhen der Gebirge gedacht wird, wie die Göttersitze im Himâlaja, wie der Olympos der Griechen.

Nach dem Obigen schon ist deutlich, dass der wahre Ormuzdglaube, wie er die beiden Reiche nicht in gleiche Linie neben einanderstellte, so auch keines höheren dritten bedurfte, aus welchem die Zweiheit entsprungen wäre. Dieses Höhere wurde nur gesucht von jener dualistischen Voraussetzung aus. Anquetil, welchem die Späteren folgen, in seiner Begeisterung für die Schönheit der persischen Lehre suchte nach einer göttlichen Einheit, um in ihr die widerstreitenden Zwei aufgehen zu lassen, und fand aus den Nachrichten moslemischer Schriftsteller, aus einigen griechischen Zeugnissen und zwei Stellen in den heiligen Büchern der Parsen, dass dieses Urwesen die Zeit ohne Gränzen oder das Ewige sei. Er findet es selbst auffallend, dass von diesem Wesen in den zoroastrischen Büchern so selten geredet sei, hält es aber nichts desto weniger für ausgemacht, dass „die absolute Einheit des ersten Prinzips" von den Persern seit der parthischen Herrschaft und selbst seit Zoroaster bis auf das jetzige Jahrhundert überhaupt anerkannt worden, und — setzt er sich selbst noch überbietend hinzu — dass das deutliche Bekenntniss dieser Lehre besonders dem Unterrichte Zoroasters zuzuschreiben sei. Er hält dieses Urwesen, Zeruane akerene, für ein thätiges, schaffendes, alle Vollkommenheit in sich schliessendes (bei Kleuker, Anhang I, 1. S. 173 ff.). Seitdem herrscht dieses Urwesen oder Unwesen in unseren Religionsgeschichten. Wahr ist nur, dass in der spätesten Periode des Ormuzd-Dienstes ein solches Philosophem aufkam, während der Zendawesta, so weit er mir bekannt ist, davon lediglich nichts weiss, und namentlich in der von Anquetil so gedeuteten Stelle (F. 19.) etwas ganz Anderes steht (vgl. meine Anz. von Röth, Gesch. der Philos. in der Zeitschrift von Fichte und Ulrici). Ebenso ist in dem späteren Religionsbuche der Parsen im Bundehesch nach Jos. Müller's schlagender Beweisführung (in den Abhandlungen der Münchner Akademie 1843) diese höchste Einheit nicht zu finden. Von den beiden griechischen Zeugnissen lässt das eine ohnehin unbestimmte des Eudemos (bei Damascius de princc.) keinen sicheren Gebrauch zu, weil die Identität dieses Eudemos mit dem Schüler des Aristoteles

Digitized by Google

schwerlich für erwiesen anzusehen ist, das andere fällt aber erst in den Anfang des fünften christlichen Jahrhunderts. Es ist dieses die Angabe bei Photius (S. 115), dass nach einer Schrift Theodors von Mopsvestia über die persische Magie der Grund aller Dinge, das Schicksal, nach des Zarasdes Lehre Zruam heisse, und dass dieses Oberste Ormuzd und den Satan geboren habe. Hier tritt also zum ersten Male der Name auf. Für diese Zeit darf aber auch das Vorhandensein des Dogmas nicht bestritten werden. Es ist vielmehr nicht anders zu erwarten, als dass während der Sassaniden-Herrschaft, welche den Zoroastrismus wieder zu Ehren hob, und unter den Einflüssen griechischer Weltweisheit von der einen, indischer Philosopheme von der andern Seite zu einem Systeme ausbildete — dass in dieser Zeit Dogmen und Secten von mancherlei Art erstanden. So liegen auch aus dem fünften Jahrhundert ganz bestimmte Angaben über das Zeruan und sein Verhältniss zu den Beiden zum Theil in grob sinnlicher Form bei armenischen Schriftstellern vor [1]), und ein Muhamedaner des 12ten Jahrhunderts Scharistani kennt sogar eine Sekte der Zeruaniten. — Das Dogma von Zeruan ist also von sehr später Entstehung, dem Zendawesta fremd, geweckt erst durch die Einflüsse fremder Bildung, in deren Lichte der Zwiespalt, der durch die ganze Götterlehre zu gehen schien, allzugrell erschien und eine Lösung forderte; es ist endlich in die heiligen Bücher selbst wohl schon zur Zeit seines Aufkommens hineingetragen durch ungetreue Auslegung.

Die wahre Lösung des Missklangs liegt für den Ormuzd-Diener nicht in einer durch die Spekulation aufgestellten ursprünglichen Einheit der Gegensätze, sondern in der Ueberwindung des einen, des Reiches der Finsterniss durch das sittliche Wort und die sittliche That. Das Dasein Ahrimans und mit ihm des Bösen in der Welt konnte den Glauben an Ormuzds Gottheit ebenso wenig beirren, als die Herrschaft der Sünde jemals einen glaubigen Christen an Gottes Allmacht zweifeln machte; denn seine Macht schwindet vor der Hei-

1) Eine Mythe bei Moses von Chorene (ital. Uebers. S. 19) in synkretistischem Sinne. — Das hauptsächlichste Dokument ist die Proklamation Mihrnersehs, Wessirs von Jezdegird II an die Armenier vom Jahre 450, bei Elisäus in der Geschichte Wartans (Lond. 1830. S. 11.).

Digitized by Google

ligkeit des Lichtreiches, vor der Kraft, welche aus diesem Reiche auch dem Menschen zuströmt durch das göttliche Wort und den Glauben an Ormuzd.

In dieser Stellung des Glaubens in seiner doppelten Bedeutung, welche wir wohl auf Zoroaster zurückführen dürfen, liegt ein gewaltiger Fortschritt der Ormuzd-Religion über die altarische Natursymbolik. In dem Weda fehlt der Begriff der Offenbarung und des Glaubens, an seiner Stelle stehen Opfer und Gottesdienst und das unmittelbare Gebet. Zoroaster der Prophet aber fasst die Gesammtheit der göttlichen Wahrheiten, die er vertritt, unter der Bezeichnung des Glaubens oder Gesetzes (daenâ) zusammen, der Inhalt des Glaubens ist das von Ormuzd gesprochene Wort. „Es gab dieses Wort der Heiliggesinnte, er gab es in grundloser Zeit [1]; es förderten dasselbe die Amschaspands, die mächtigen, wohlwollenden.“ Dieser geoffenbarte reine Glaube heisst der mazdajaçnische, d. h. der des Ahuramazda-Anbeters. Er ist nicht durch Zoroaster, wenn gleich dieser der erste Prophet im vollen Sinne ist, zum ersten Male in der Welt zur Anerkennung gekommen. Die Sage kennt manche Fromme vor ihm, und von Jima (Dschemschid) erzählt sie, dass er der Erste gewesen, dem Ormuzd seine Offenbarung mittheilte. Jima lehnte es ab „Verkündiger und Träger“ des Glaubens zu sein, aber er ordnete und regierte die Welt in Ormuzds Sinne (F. 2.). Zoroaster bringt ihn endlich, damit das Dämonische besiegt und Ormuzds Geschöpfe glücklich werden. In seinem Gefolge ist eine Reihe von Cultushandlungen durch Ormuzd selbst vorgeschrieben, ohne deren Uebung das verheissene Heil nicht zu erlangen ist. Dieselben stammen nach des Zendawesta eigenem Zeugniss, wie der merkwürdige Homadienst, aus der Vorzeit und reichen wirklich in allen wesentlichen Bestandtheilen in die gemeinsame arische Urzeit zurück.

Das Festhalten an diesem Glauben und Cultus hat aber neben der Zusicherung eines glücklichen Lebens auf Erden auch noch die Verheissung einer seligen Zukunft nach dem Tode. Damit sind wir auf das noch dunkle Gebiet der persischen Eschatologie geführt. Die zendischen Texte selbst dürfen wir allerdings nicht der Dunkelheit

1) Zend: zrvânê akaranê. Diess ist die oben berührte von Anquetil missdeutete Stelle in Fargard 19.

Digitized by Google

beschuldigen; die sparsamen Nachrichten, welche sie über diese Dinge geben, sind vollkommen klar. Sie wollen aber nicht stimmen mit demjenigen, was andere achtbare Quellen berichten. Plutarch erzählt (de Is. et Osir.), dass nach der Lehre Zoroasters eine Zeit kommen werde, wo Ahriman an den Uebeln, die er selbst heraufgeführt, an Hunger und Pest erliegen und verschwinden werde. Die Erde werde gleich und eben, und in einem Reiche werden die Menschen eine Sprache redend selig zusammenleben. Theopomp sage, dass nach den Magiern die Herrschaft unter den Göttern von drei zu drei Jahrtausenden wechsle, der eine herrsche, der andere unterliege; andere 3000 Jahre kämpfen sie und der eine zerstöre des anderen Werke. Zuletzt bleibe der Ades, und die Menschen werden selig sein, weder der Nahrung bedürftig, noch Schatten werfend. — Dazu kommt noch die Angabe desselben Gewährmannes Theopomp bei Diogenes von Laerte, dass die Menschen wiederaufleben und unsterblich sein und alle Dinge unverändert dauern sollen.

Ueber dasjenige dagegen, was unmittelbar nach dem Tode des Menschen mit ihm vorgeht, haben die Fremden keine Nachrichten: man sieht nicht, ob die Seele bis zum Siege des Ormuzd und zur Auferstehung irgendwo umherirrend, ob sie in dem Zustande thatloser Gebundenheit gedacht wird. Es lässt sich übrigens nicht verkennen, dass die Nachrichten bei Plutarch wirklich aus morgenländischer Quelle stammen müssen, und eben so einleuchtend ist ihre grosse Aehnlichkeit mit manchen Vorstellungen über die letzten Dinge, welche sich seit der babylonischen Gefangenschaft bei den Hebräern gebildet haben.

In den uns erhaltenen Zendbüchern findet sich jedoch eine andere Ansicht von der Zukunft der aus dem Leibe geschiedenen Seele. An vielen Stellen wird vorausgesetzt oder ausgesprochen der einfache Glaube an die Unsterblichkeit, dass die Seele zu den Göttern gelangen könne, hier also in Ormuzds himmlisches Reich. So erbittet sich z. B. Zoroaster von Homa als erste Gnade die glänzende, allbeglückende Wohnung der Gerechten. In einer für die Eschatologie klassischen Stelle des Vendidad (F. 19.) wird gesagt, dass zwar nach dem Tode des Menschen die Dämonen von ihm Besitz nehmen, dass aber nach der dritten Nacht wieder Bewusstsein in ihn komme und die Seele des Gerechten auf die Höhen gelange, von wo Mithra aus-

Digitized by Google

geht und die Sonne ihren Lauf beginnt. Während die Seele des Bösen von dem Dämon der Vernichtung gefesselt und gequält wird und in Finsternisse versinkt, gelangt die Seele des Gerechten über jene Höhen und über die Brücke des Richters oder Versammlers (die Tschinewad-Brücke), über welche niemals ein Unfrommer geht, zum Paradiese. Dort wird sie bewillkommt von einem himmlischen Genius, dass sie „aus der vergänglichen in die unvergängliche Welt" gelangt sei, und an den Ort geleitet, wo „Ormuzd, die Amschaspands und andere Gerechte zusammenwohnen." Dieser Zustand der Seligkeit muss natürlich als ewig dauernder angesehen werden. Ob diesem gleichlaufend eine ewige Verdammniss der in die Finsterniss gestossenen Seelen, und eben damit eine Dauer des ahrimanischen Reiches angenommen wird, kann ich nicht entscheiden. Belege dafür habe ich in den mir zugänglichen Zendtexten nicht finden können, ebensowenig aber auch Beweise für eine endliche Bekehrung der Bösen und ihres Meisters, welche Anquetil aus vielen Stellen herausgelesen hat. Sicher ist dagegen, dass die Vorstellung von einem am Ende der Dinge erscheinenden Erlöser Sosiosch und den ihm vorangehenden Propheten, durch deren Kraft das Böse zerschmettert und die ganze Welt heilig dargestellt werden sollte, dem Zendawesta fremd ist. Die Beweise dafür sind in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Ges. Bd. I. durch Spiegel gegeben. Uebrigens bleibt es richtig, dass spätere Schriften der Parsen solche Erwartungen hegen, und in diesem wie in anderen Dogmen sagenhaftere Vorstellungen ausgebildet haben, welche an das Licht zu bringen die freilich seltenen Kenner dieser Litteratur zum Besten der Religionsgeschichte nicht säumen sollten. Dann erst könnte auch entschieden werden, wie weit die oben angegebenen griechischen Berichte ächt persische Lehre überliefern.

Im Anschluss an diese Lehren von den zukünftigen Dingen wird am passendsten von der Vorstellung der Feruer die Rede sein. So sehr dieser Zug des Ormuzdglaubens uns in die Augen fällt, so wenig scheinen ihn die Alten, welche über Persisches berichten, beachtet zu haben; und doch ist der Dienst dieser Genien ein von Alters hochgehaltener gewesen. Sie sind nach den Zendbüchern die vergeistigten Doppelgänger aller reinen Wesen, die leben; Götter wie Menschen haben ihren Feruer. Sie bilden zusammen eine himmlische Heerschaar, welche als stark und mächtig und alles überwältigend gepries-

Digitized by Google

sen wird, herbeieilend zum Schutze der Frommen, zur Bedrängniss der Bösen (J. Frav. 10.), unter ihrem Beistande schuf und trägt Ormuzd Himmel und Erde (ebend. 1.), sie haben Sonne, Mond und Sternen ihre Pfade gewiesen (ebend. 16.), durch sie grünt und blüht die Erde, wächst das Kind in Mutterleibe und wird geboren. Dieser hohen Wirkungen ungeachtet glaube ich diese Genien auf nichts anderes deuten zu dürfen, als auf die Vorstellung von den Manen. Hier liegen die Ursprünge der Feruer.

Nach der ältesten indischen Anschauungsweise wohnen die Seelen der Abgeschiedenen, die Väter, im Himmel als Genossen der Götter und aus dieser Gemeinschaft fliessen ihnen die wunderbaren Kräfte, welche an einzelnen Stellen der Lieder von ihnen gerühmt werden, dass sie „den Himmel mit Sternen geschmückt, in die Nacht Dunkel, in den Tag Licht gesetzt haben" (X, 5. 8. 11.); dass sie „das verborgene Licht aufgefunden und die Morgenröthe in's Leben gerufen haben" (VII, 5. 6. 4). Mit solchen Gaben und Kräften wollte die Pietät der auf Erden zurückgebliebenen die Frömmigkeit der heimgegangenen Väter in der andern Welt belohnt wissen. Dieselbe Anschauung zeigt auch der Ormuzdglaube, nur noch stärker ausgeprägt. Dabei ist aber selbst im Zendawesta der anderen Seite keineswegs vergessen, nach welcher diese freigewordenen Seelen der Erde als des Bodens, in welchem sie erwachsen sind, noch bedürfen. Sie nehmen die Opfer der Menschen in Anspruch, gleichsam eine fortgehende Ernährung; daher die strengen Vorschriften des indischen Gesetzes über die monatlich ihnen zu spendenden Gaben (Manu III.).

Ebenso zeigt uns der Zendawesta (Frav. 13.) die Feruer, wie sie zu einer bestimmten Zeit des Jahres herabsteigen auf die Erde und zehn Nächte unter den Menschen wandeln wie Hülfeflehende, Opferbedürftige. Wer wird uns loben, rufen sie, wer wird uns opfern, wer wird uns spenden? Und dem der ihrer Bitte willfährt, wird im Gesetze Glück und Gedeihen jeder Art zugesichert. Diese Erinnerung an den Ursprung der Genien erscheint übrigens anderwärts ganz verwischt, indem gerade die Feruer der Gestorbenen als die untersten der ganzen Ordnung erscheinen, wenn es heisst (Frav. 1.): „Die Feruer der Reinen sind die herrlichsten, welche gehören den altgläubigen (der Vorzeit) oder den noch nicht geborenen Männern, welche künftig als kräftige Reiniger (die Welt) reinigen werden. Der übri-

Digitized by Google

gen lebenden reinen Männer Feruer sind herrlicher als die der gestorbenen.“ Solche Auffassungen scheinen einer Periode der persischen Religionsentwicklung anzugehören, in welcher diese Vorstellung gleich anderen immer vollständiger losgerissen von ihrem ersten Zusammenhange den schwankenden, nebelhaften Einbildungen eines Geisterreiches einverleibt die klare Fasslichkeit und Anschaulichkeit ihrer ursprünglichen Form verlor. Je mehr der Zoroastrismus die aus dem religiösen Gemeingute der alten Arier entlehnten Begriffe weiterbildet, vergeistigt, desto mehr verflüchtigen sie sich unter seinen Händen und verschwimmen in unklare Gebilde.

In der Reihe der Himmlischen, die Ormuzds Reich umfasst, steht ihm am nächsten Mithra der wachsame, weithingebietende, eine Göttergestalt, die beinahe unversehrt aus dem alten Glauben in die Ormuzd-Religion übergieng, desshalb auch lebensvoller und sinnlich fassbarer sich uns darstellt, als die übrigen. War er zuvor verbrüdert mit Waruna der belebende lichte Tag (s. Bd. V. S. 354), so ist er nun der Nächste nach dem zum Ormuzd umgestalteten Waruna; und soweit sogar ist noch die Erinnerung an die alte Verbindung beider mächtig, dass wie im Weda Waruna und Mitra, so im Zendawesta Ormuzd und Mithra als ein Paar (im Dual) angerufen werden. Je mehr Ormuzd dem Gebiete des Naturlebens sich entzogen hat, desto ungetheilter ist die Herrschaft über Himmel, Sonne und Tag an Mithra übergegangen; und wie die Sonnenkraft und das Licht alle Dämonen, die Wolken, Nebel, Finsternisse vor sich herjagt, so ist er eine Heldengottheit geworden. *Deo Soli invicto* steht auf den späteren Mithradenkmälern als eine vollkommen richtige Bezeichnung seines Wesens. Wie ein Held im Kriegeswagen mit Panzer und ferntreffender Waffen, von vier glänzenden Rossen gezogen, von Schaaren göttlicher Wesen begleitet, fährt er am Morgen aus zu seinem Tagewerke, zum Schutze der Geschöpfe, welchen Ormuzd ihm übertragen hat (J. Mithra 26. 31.). Der schöpferische Ormuzd hat ihm auf den Höhen der Gebirge eine liebliche Wohnung gemacht, wo nicht Nacht, nicht Finsterniss, nicht Kälte, nicht Hitze, nicht Verderben irgend einer Art herrscht (ebendas. 12). Wenn er von dort heraustritt, so nimmt er zuerst in Besitz die glänzenden Spitzen der Berge, alsdann das ganze arische Land, mit Hügeln und Thälern und Ebenen (ebendaselbst 4). Das ihm gewidmete Stück in dem Buche der Einzelan-

Digitized by Google

rufungen, der Jeschts — zugleich das umfangreichste dieser Sammlung — ist unermüdlich in Beschreibungen der Pracht seiner Erscheinung, der Ausdehnung seiner Herrschaft, der Wirksamkeit seines Schutzes.

Zum thatsächlichen Beweise, dass die durch Zoroaster ausgebildete geistigere, aber auch geisterhafte Form des persischen Glaubens die Liebe zu den dichterischen Gestalten der alten Naturmythologie nicht zu verdrängen vermochte, ist die Verehrung Mithra's, so weit unsere Nachrichten reichen, jederzeit mit grosser Vorliebe geübt worden. Er ist der Einzige, welcher neben Ormuzd in den Inschriften zu Persepolis erscheint, wenn gleich nur in einer von Artaxerxes Mnemon herrührenden Inschrift. Auch lassen die Griechen jener Zeit, welche Gelegenheit hatten persische Religion und Sitte wohl zu kennen, wie Xenophon, die Perser bei Mithra schwören.

Mithra's ursprünglich so einfaches und klar umschriebenes Wesen verdunkelt sich von der Zeit des Religionsverfalles an, d. h. von dem Sturze des Perserreiches durch Alexander, und zwar, wie es scheint, nicht blos in den Nachrichten der Griechen, sondern in der einheimischen Verehrung selbst. Die Religionsphilosophie und Mythendeutung, beide mit der alexandrinischen Zeit sich erhebend, bemächtigen sich seiner. Will man auch über Plutarchs Nachricht, die zu so vielen religionsphilosophischen Fabeln Anlass gegeben hat, über die Nachricht, dass Mithra der Mittler sei zwischen Ormuzd und Ahriman, einfach weggehen (sie beruht vielleicht nur auf Lautähnlichkeit zwischen *μεσιτης* und Mithra, dessen th zischend gesprochen werden muss), so bringt das dritte und vierte Jahrhundert desto geheimnissvollere Deutungen. Der Neuplatoniker Porphyr nennt ihn den Demiurgen und Herrn der Zeugung; er stehe den Aequinoctien vor, Zoroaster habe ihm nach Eubulos eine Höhle in den Gebirgen geweiht, als ein Abbild der Welt, ihm dem Schöpfer und Vater aller Dinge. Der Kirchenschriftsteller Julius Firmicus (erste Hälfte des 4ten Jahrhunderts) weiss von Mysterien zu erzählen, die ihm in Höhlen gefeiert worden seien, er selbst sei die männliche Kraft des Feuers, heisse *boum abactor* u. s. w. Das Spätere, dessen Prüfung im Einzelnen nicht zu unserem Zwecke gehört, stösst natürlich das Frühere nicht um, und Niemand wird heute mehr versuchen dürfen, Mithra aus der Beziehung zu Sonne und Licht zu vertreiben.

Digitized by Google

Aus der Zahl der göttlichen Wesen, für welche das Zend, nachdem es die gemeinsame Bezeichnung der Götter in allen verwandten Idiomen (deva) entweiht, den Dämonen gegeben hatte, den neuen Namen der Opferwürdigen (Jazata, bei Anquetil Ized) schaffen musste, soll nur noch des Serosch (Çraoscha) gedacht werden. Sein Name bezeichnet ihn als den Genius der Erhörung, der göttlichen Hülfe; er steht also in begrifflicher Verwandschaft mit dem indischen Gebetsgotte Brihaspati (Bd. V. S. 356). Wenn dieser die überwindende Kraft des Gebetes und Opfers ausdrückt, so ist in Serosch die objektive Seite desselben Verhältnisses die der frommen Willensäusserung folgende Gewährung dargestellt. Dafür tritt aber in den Wirkungen, die an ihm verehrt werden, die subjektive Seite keineswegs zurück. Serosch hat zuerst geopfert, zuerst die heilige Streu gestreut, die Opfergesänge ertönen lassen. Ja er ist das persongewordene heilige Gotteswort (tanumanthra), dessen Kraft und Herrlichkeit nun auf ihn übergeht. „Er kämpft mit allen gewaltigen Geistern Tag und Nacht, und nicht er in seinem Glanze beugt sich vor ihnen, sondern die Geister beugen sich alle vor ihm widerstandslos geschreckt, und geschreckt fliehen sie in die Finsternisse" (J. Ser. 7). Ueber die sieben Theile der Erde schreitet er, um im Gesetze zu unterweisen (10.), Rosse schneller als Wind und Wolken führen ihn. Seine Wohnung steht im Himmel von hundert Säulen getragen (von den Bergen, die rings zum Himmel ragen), innen voll Glanz, aussen mit Sternen geschmückt (19.).

Um diese Grundzüge des Ormuzdglaubens lagern sich in reichen Formen allerlei Zuthaten, meistens aus der alten Natursymbolik und durch den überlieferten Cultus vererbt, theils wohl auch durch Berührung mit den westlichen Nachbarvölkern hervorgerufen. Zu den letzteren Elementen rechne ich die Verehrung einiger Gestirne, des Sternes Tistrja insbesondere, von welchem gesagt wird, dass er unter den Gestirnen sei, was Zarathustra unter den Männern. Unter die alten heiligen Begriffe dagegen gehört vor allem die Verehrung des Feuers, das Ormuzds Sohn ist. Gleichwohl ist das Feuer nicht eigentlich als göttliche Person aufgefasst worden: um so auffallender, als man hier nur aus der alten Glaubensform hätte entlehnen dürfen. Wie sehr die unmittelbar in's Auge fallende Seite des Kultus im Gebiete der natürlichen Erscheinungen haftete, zeigt Herodots vollkom-

Digitized by Google

men richtige Schilderung des Gottesdienstes der Perser zu seiner Zeit. Sie haben die Sitte, sagt er, auf den Spitzen der Berge dem Zeus Opfer zu bringen, indem sie den ganzen Himmelskreis Zeus nennen; sie opfern der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden. Hätte Herodot selbst die äussere Form der persischen Liturgie kennen gelernt, er würde schwerlich anders geurtheilt haben. So weit stand in Glauben und Ausübung des Volkes der alte Grund noch fest, wenn gleich das Dogma einen neuen gelegt hatte; so sich selbst ähnlich war er noch geblieben, dass man Herodots Schilderung geradezu auf die wedische Religion anwenden könnte.

Dagegen haben sich nach einer anderen Seite hin die Keime neuer Bildungen, welche das Glaubenssystem in sich aufgenommen hatte, im Volksbewusstsein reich entfaltet; ich meine die Heldensage. Hiefür sind in dem Weda nur schwache Ansätze, im Zendaweste fangen sie schon an zu wachsen, denn sie sind in fruchtbaren Boden verpflanzt. Das erstarkende Bewusstsein der Nationalität getragen und genährt durch eine Religion, welche sich mit Entschiedenheit als die allein wahre ankündigte, schuf dem Helden einen Kampfplatz. Dazu kommt noch die Vorstellung von dem Reiche der Finsterniss, welches durch alle Stufen der Schöpfung da und dort seine Vertreter hat und zum Widerstande reizt. So hat sich im Parsismus nach Zoroaster ein Gewebe von Heldensagen erzeugt, welchem an Reichthum wohl kein anderes sich vergleichen dürfte. Es ist nur zerstört und von später Hand wiedergeordnet auf uns gekommen, aber immer noch gross und vollständig genug, um seine ursprüngliche Ausbreitung und Bedeutung ahnen zu lassen.

So stehen also die drei grossen Religionen des mittleren Asien nicht etwa blos in dem losen äusseren Zusammenhange, wie er zuweilen durch den Völkerverkehr zwischen verschiedenen Glaubensweisen hergestellt wird, ihre Aehnlichkeiten sind nicht die blos allgemeinen, welche an den Erzeugnissen eines und desselben Volksstammes sich entdecken lassen, sondern sie sind innerhalb eines mässigen Zeitraumes aus einer Wurzel erwachsen. Die altindische Religion, als in allen ihren Hauptzügen noch nicht losgetrennt von dem primi-

Digitized by Google

tiven Glauben des vereinigten arisch-iranischen Völkerzweiges, trägt die unverkennbaren Spuren ihres Alters: die Merkmale des ungetrübten Naturlebens, des kindlichen Zustandes, welcher nicht viel mehr bedarf, als ein ungestörtes leibliches Dasein, und die Bürgschaften hiefür in einer die ungezügelten Naturmächte bändigenden bewussten göttlichen Macht sucht, in einer Macht, deren Beistand der Mensch durch Gebet und Opfer sich sichern gelernt hat. Während nun der Ormuzdglaube die dem Menschen feindlichen Wirkungen nicht so leicht beseitigt, sondern in einem letzten inneren Zusammenhange und in einer Verbreitung durch alle Gebiete des Lebens, auch des geistigen Lebens erblickt, und eben damit über die Gränzen der natürlichen Ursachen hinausgeführt ist, schafft er sich einen sittlichen Gott und ein übernatürliches Gottesreich, aus welchem die vernünftigen Wesen stammen und in welches sie zurückkehren. Sie können dieses Ziel aber nur erreichen durch Ueberwindung der ungöttlichen Thätigkeit in und ausser ihnen, durch einen Sieg, welcher zu gleicher Zeit auch die Reinigung des natürlichen Daseins von dem Widergöttlichen mit sich führt.

Der Buddhismus dagegen hält mit einem eigenthümlichen Widerspruche gegen seine anderweitige Neigung zur Abstraktion das natürliche Reich als das allein daseiende fest, und weiss diesem Dasein nur ein Nichtsein entgegenzusetzen, das er als das einzig Wirkliche erkennt, weil das Dasein mit dem Uebel und der Sünde behaftet ist. Er kennt also auch keinen Gott, der in der Welt wirkte, und weil diese Hülfe fehlt, kein Heil gegen das Verderben, als die gänzliche Scheidung des Bewusstseins von allem Natürlichen. So schrumpft ihm das Leben zusammen zu einem rein negativen Widerstande, das göttliche Reich zu einer mageren Weltordnung, die Unsterblichkeit zu einem Aufgehen in das inhaltslose Allgemeine. Das Einzige, was er gewinnt, ist eine ungewöhnliche Kraft der Lossagung von der Gewalt der Sinnlichkeit.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Zur neutestamentlichen Kritik.

Uebersicht über die neuesten Erscheinungen auf ihrem Gebiete.

Von

Dr. Baur.

Die neutestamentliche Kritik ist noch immer die belebteste Sphäre der gegenwärtigen Theologie. Während auf ihren übrigen Gebieten der Trieb zu bedeutenderen Hervorbringungen vielleicht auf längere Zeit ruhen zu wollen scheint, fehlt es auf dem der neutestamentlichen Kritik wenigstens nicht an Untersuchungen, welche von einem regeren Interesse an diesem so wichtigen Gegenstand der Forschung zeugen und wenn sie auch meistens nur speciellere Fragen betreffen, doch immer schätzbare Beiträge zur endlichen Lösung einer Aufgabe geben, bei welcher die Meinungen noch so weit auseinander gehen und noch so Weniges zu einem fester stehenden und allgemeiner anerkannten Resultat fortgeführt ist. Die Herausgeber der theologischen Jahrbücher haben den Hauptanstoss zu einer neuen Richtung der neutestamentlichen Kritik gegeben, sie sind daher auch bei allem, was gegenwärtig auf diesem Gebiet erscheint, zunächst so betheiligt, dass sie schon aus diesem Grunde die besondere Aufforderung haben, auch in ihren Jahrbüchern dem weiteren Gange der von ihnen hauptsächlich angeregten Untersuchungen zu folgen. Der Widerspruch, welchen ihre Ansichten und Behauptungen immer noch finden, ist ihnen weder unerwartet noch unerfreulich. Sie ersehen daraus nicht nur die Aufmerksamkeit und Theilnahme, welche ihren

Digitized by Google

wissenschaftlichen Bestrebungen geschenkt wird, sondern erhalten dadurch auch eine erwünschte Gelegenheit, die Ergebnisse ihrer Forschungen auf's Neue zu prüfen, die Fragen, um welche es sich handelt, nach den verschiedenen Beziehungen, die dabei in Betracht kommen und erst durch gegenseitige Erörterung schärfer in's Auge gefasst werden können, zu verfolgen, obwaltende Missverständnisse zu berichtigen, Einwendungen zu begegnen, und überhaupt durch vielseitigere Erwägung der Gründe und Gegengründe, auf einem Gebiet, auf welchem das erreichbare Ziel keineswegs apodiktische Gewissheit, sondern nur annähernde Wahrscheinlichkeit ist, den Grad der Wahrscheinlichkeit zu bemessen, welcher der einen oder der andern der einander entgegenstehenden Ansichten ein entschiedenes Uebergewicht gibt. Von diesem Gesichtspunct, welcher überhaupt bei allen Untersuchungen dieser Art nie aus dem Auge gelassen werden darf, geht auch diese kritische Uebersicht über das Neueste, was in der neutestamentlichen Kritik besondere Beachtung verdient, aus.

„Ueber den gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Kritik" hat Dr. G. L. Hahn in Breslau aus Veranlassung der von ihm gehaltenen Antritts-Vorlesung eine kleine Schrift (Bresl. 1848) veröffentlicht, welche hier vorerst mit wenigen Worten erwähnt werden mag, da sie zur allgemeinen Orientirung über die Fragen, die sie betrifft, sehr gut dient, und von einem unbefangeneren Urtheil zeugt. Den Punct, von welchem aus allein der Standpunct der gegenwärtigen neutestamentlichen Kritik richtig beurtheilt werden kann, findet Hahn mit Recht in dem kritischen Character der gegenwärtigen Zeit überhaupt. Im Unterschied von der der jetzigen Periode vorangehenden productiven, der Zeit, in welcher Geister, wie Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher blühten, sei es das Bestreben unserer Zeit, mit dem gewonnenen Schatze vergleichend und prüfend an die Vergangenheit zu treten. Weil aber unsere Zeit die Zeit der Kritik sei, darum vermöge es die gegenwärtige Zeit, aber eben auch nur sie, zu einer wirklichen Kritik zu bringen, während dagegen frühere Zeiten, die nicht in gleichem Maasse diesen Character an sich trugen, eine wahre Kritik nur haben vorbereiten können. Es sei der Character der gegenwärtigen Kritik, auf dem begonnenen Wege consequent fortzuschreiten. Consequenz, eine Eigenschaft, ohne die Kritik überhaupt nicht gedacht werden

Digitized by Google

könne, sei das hauptsächlichste Merkmal, das hervorgehoben werden müsse, wenn nach dem gegenwärtigen Standpunct der neutestamentlichen Kritik gefragt werde. Im Rückblick auf die Vergangenheit bezeichnet Hahn die erste Stufe der erst durch den Protestantismus in's Dasein getretenen Kritik als die der dogmatischen Kritik, der Kritik des unmittelbaren christlichen Bewusstseins, und die zweite als die der negativen Kritik, welche sich in künstlichen Hypothesen ohne eigentlichen historischen Halt zu ergehen pflegte. In dieser reinen, durch den Rationalismus herbeigeführten, Negativität habe die Kritik für die Länge nicht stehen bleiben können. Um aber einen weiteren Schritt zu thun, habe erst die ganze Unzulänglichkeit und Mangelhaftigkeit der bisherigen Kritik zum Bewusstsein gebracht werden müssen, was das nicht unbedeutende Verdienst der Strauss'schen Kritik des Lebens Jesu sei [1]). Hiemit kommt Hahn auf die Versuche, die, seitdem die neutestamentliche Kritik einen neuen Aufschwung erhalten habe, gemacht worden seien, um ihre Idee zur Wirklichkeit zu führen. Seit der von Strauss ausgegangenen Anregung sei es besonders die Tübinger Schule, die sich auf diesem Gebiet nicht ohne grossen Erfolg versucht habe, ja sie habe sich eigentlich dieses ganzen Gebiets in der Art bemächtigt, dass jeder künftige Kritiker, wolle er auf diesem Gebiete etwas leisten, vor der Hand nichts Anderes zu thun habe, als sich mit der Tübinger Schule auseinander zu setzen und sein Verhältniss zu ihr zu bestimmen. Ihre Richtung und Methode characterisirt Hahn im Ganzen richtig und anerkennend. Er billigt ihre allgemeinen Grundsätze, und findet es von selbst in die Augen springend, dass es nur auf diesem Wege zu wirklich sichern Resultaten kommen könne. Nur meint er, eine andere Frage sei es nun, ob die Kritik der Tübinger Schule wirklich, wie sie es rühme, einerseits in die geschichtlichen Verhältnisse der Zeit, andererseits in die Tendenz und den Inhalt der einzelnen neutestamentlichen Bücher in dem Grade eingedrungen sei, dass man ihre Resultate als wirklich sichere hinnehmen könne. Hierin hat Hr. Hahn vollkommen Recht, die Hauptsache sind zuletzt doch nur die Resultate, nur möchten wir ihn fragen, ob er nicht, wenn er die Richtigkeit der Resultate der neuesten kritischen Forschungen so

1) Man vgl. meine krit. Unters. über die kanon. Evang. Einl. S. 1 f.

Digitized by Google

entschieden in Abrede stellen zu müssen glaubt, in Ansehung der Grundsätze schon zu viel zugegeben hat. Ist es an sich wahrscheinlich, dass eine kritische Schule, welche zuerst die unläugbar richtigen Grundsätze mit aller Bestimmtheit geltend gemacht hat, von eben diesen Grundsätzen nur eine durchaus verfehlte Anwendung machen werde? Es ist leicht zu sehen, was einem solchen Urtheil über das Verfehlte der Resultate zu Grunde liegt. So erfreulich es ist, einen jüngern Theologen, wie Hrn. Hahn, mit der freieren Richtung der Kritik einverstanden zu sehen, so scheint er auf der andern Seite doch wieder zu denen zu gehören, welche von der obligaten Polemik gegen die neueste Kritik sich nicht frei machen können. Man billigt es vollkommen, dass die Kritik endlich einen weitern entschiedenen Schritt gethan hat und sich ihrer wahren Aufgabe bewusst geworden ist, sobald es aber darauf ankommt, nun auch wirklich mit der Kritik Ernst zu machen, ist doch wieder alles zu viel, wodurch sie die Nothwendigkeit auferlegt, auch nur eine der hergebrachten Meinungen aufzugeben. „Es kann gewiss als ein Verdienst angesehen werden, dass auf den Gegensatz von Judenchristen und Heidenchristen besonders hingewiesen worden ist, nur wage man es nicht, an einen principiellen Gegensatz zwischen Paulus und den zwölf Aposteln zu denken, es ist gewiss ganz richtig, dass in der ganzen nachapostolischen Periode die judenchristliche Richtung die bei weitem überwiegende war, nur halte man es jedenfalls für falsch, wenn der Kampf zwischen beiden Richtungen zum Entwicklungsprincip gemacht wird“ u. s. w. Diess ist die bekannte Argumentationsweise, wie wir sie auch in der Hahn'schen Schrift finden. Indem man jeder kritisch motivirten Behauptung, die man nicht widerlegen kann, wenigstens ihre Spitze abbricht, alles, worin die neueste Kritik, wie man meint, zu weit geht, so weit ermässigt, als es nöthig zu sein scheint, um ihr alles Verletzende und Anstössige zu nehmen, bleibt man überall bei einer Halbheit stehen, die es völlig unbegreiflich macht, wie man überhaupt an der neuesten Kritik noch etwas Gutes und Löbliches finden kann. Was wäre denn der durch sie geschehene so bedeutende Fortschritt, welchen doch diese billigen Gegner selbst anerkennen, wenn es doch in Ansehung jedes einzelnen Puncts, um welchen es sich handelt, immer wieder bei dem Alten bleiben soll? Man realisire daher nur vor allem an sich selbst den Begriff der

Digitized by Google

Kritik, und verständige sich über den Standpunct, auf welchen man sich zu stellen hat, wenn man überhaupt auf dem von dem Begriff der Kritik geforderten Standpunct stehen will; so wird man es nicht so befremdend finden können, wenn die Kritik auch auf Resultate kommt, die mit den bisher geltenden Meinungen mehr oder minder in Widerstreit kommen, wird nicht so geneigt sein, sich auch schon an das Nächste Beste zu halten, was den Schein einer Widerlegung gibt (wie wenig enthalten doch die von Hahn S. 36 f. citirten Aufsätze auch nur irgend etwas Beweisendes!), wird die Gründe und Beweise, deren sich die neueste Kritik bedient, nicht so ungenügend finden können, wie sie freilich auf einem ihr völlig entgegengesetzten Standpunct erscheinen, wird überhaupt an den geschichtlichen Beweis, wie ihn die Kritik zu geben im Stande ist, keine Forderungen stellen, welche in der Weise, wie man sie macht, der Natur der Sache nach nie erfüllt werden können, und nur darum so überspannt zu werden scheinen, um auch das überwiegend Wahrscheinliche, weil man aus andern Gründen sich damit nicht befreunden kann, mit einem scheinbaren Vorwand verwerfen zu können.

An diese einfachen Wahrheiten ist immer wieder zu erinnern, da, wie auch die vorliegende Schrift zeigt, selbst die billigsten Gegner der neuesten Kritik dem Widerspruch, mit welchem sie auf einer ganz andern Seite zu kämpfen hat, auch jetzt noch die Concession machen zu müssen glauben, über sie, wenigstens um ihrer Resultate willen, ein einseitig absprechendes Urtheil zu fällen.

Wie in der so eben besprochenen Schrift ein Freund der neuesten Kritik zugleich als ihr Gegner auftritt, so bin ich bei einer andern kürzlich erschienen kleinen Schrift, deren Berücksichtigung mir hier besonders nahe liegt, wenigstens im Zweifel, ob ich ihren Verfasser mehr als Freund oder als Gegner zu nehmen habe. Der sächsische Anonymus, mit dessen Untersuchungen über die Evangelien ich mich schon in meiner Abhandlung über das Lucas-Evangelium und hierauf in meiner Schrift über die kanonischen Evangelien auf eine mich vielfach ansprechende Weise beschäftigt habe, hat davon Veranlassung genommen, eine eigene Zuschrift an mich zu richten unter dem Titel: Bis zu welcher Zeit und von wem muss das Lucas-Evangelium und bis zu welcher Zeit spätestens müssen überhaupt die drei Synoptiker abgefasst wor-

Digitized by Google

den seyn? Eine Frage in Bezug auf die neuesten kritischen Untersuchungen des Herrn Dr. Baur in Tübingen und unter kritischer Beleuchtung einzelner wichtigern Puncte und Behauptungen in denselben neuerdings beleuchtet von dem Verfasser der Schrift: „Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander“ oder dem sächsischen Anonymus. Ein offenes Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. Baur in Tübingen. Besonderer Abdruck aus der „Kirche der Gegenwart“ Jahrg. IV. Heft 6 u. 7, Zürich 1844. Der Anonymus hat auch in diesem Sendschreiben die Anonymität nicht abgelegt, und es ist mir über seine Person nur so viel bekannt, dass er, obgleich er den von mir ihm beigelegten Namen eines sächsischen Anonymus nicht verschmäht, doch nicht in Sachsen, sondern in einem der benachbarten Schweizer-Cantone unter den Geistlichen desselben zu suchen ist. Ich liebe es sonst nicht, mit Ungenannten Briefe zu wechseln, sehe mich aber doch veranlasst, die Antwort, die ich auf das Sendschreiben zu geben habe, gleichfalls in die briefliche Form einzukleiden. Die Leser meiner Abhandlung mögen es daher entschuldigen, wenn ich mich auf einige Augenblicke von ihnen zu dem Ungenannten wende.

Sie haben, verehrter Herr, durch Ihr an mich erlassenes offenes Sendschreiben mir einen erfreulichen Beweis Ihrer Theilnahme an meinen kritischen Untersuchungen gegeben. So sehr ich jedoch es zu schätzen weiss, die Verwandtschaft Ihres Standpuncts mit dem meinigen so offen anerkannt zu sehen, so wenig kann ich es der Billigkeit gemäss finden, wie Sie über das Verhältniss meiner Untersuchungen zu den Ihrigen urtheilen. Während Sie bei dem johanneischen Evangelium, bei welchem freilich die Priorität der Zeit keine Einsprache von Ihrer Seite möglich macht, in der Uebereinstimmung unserer Ansichten einfach ein Denkmal davon sehen, wie zwei in keinerlei gegenseitiger Abhängigkeit stehende Männer in überraschender Weise auf die gleichen eigenthümlichen Erklärungen und Wahrnehmungen kommen können, wollen Sie alles, worin ich in der Auffassung des Lucas-Evangeliums mit Ihnen zusammentreffe,

Digitized by Google

nur als einen Beweis meiner Abhängigkeit von Ihnen angesehen wissen. Ich soll nur Ihnen nachgesprochen, und in meiner ganzen Auseinandersetzung über das ursprüngliche Lucasevangelium fast rein nur einen Auszug aus Ihrer Schrift gegeben haben. Selbst in dem Gebrauch gewisser Wörter und Ausdrücke, die man nicht entbehren kann, wenn man von derselben Sprache spricht, wollen Sie nur Reminiscenzen aus den mir vorschwebenden Stellen Ihrer Schrift erblicken! Ja, Sie gehen sogar zu der Behauptung fort, ich habe überhaupt erst durch das Studium Ihres Werks mir meinen kritischen Standpunct zum klaren Bewusstsein entwickelt. Haben Sie wohl auch bedacht, was Sie mit dieser Behauptung sagen? Wer meine Schriften kennt, wird mir wenigstens so viel zugestehen müssen, dass der kritische Standpunct, auf welchem ich stehe, nur der von mir selbst gewonnene ist. Meine längst vor Ihrer Schrift erschienene Untersuchung über das johanneische Evangelium enthält sosehr den Schlüssel zu den Ergebnissen meiner weitern kritischen Forschungen über die Evangelien, dass ich auch in Betreff des Lucasevangeliums, bei welchem ja überdiess unsere beiderseitigen Ansichten in mehreren wichtigen Puncten weit genug auseinandergehen, einen solchen Anspruch von Ihrer Seite nicht zugestehen kann. Ich, der ich den Gegensatz des Paulinismus und Judaismus zuerst schärfer in's Auge gefasst und geschichtlich verfolgt habe, soll gerade bei dem paulinischen Lucasevangelium auf den Gesichtspunct, unter welchen es zu stellen ist, erst durch einen Andern gekommen sein! Ich habe nie verkannt, was ich von Andern gelernt, habe es auch in Beziehung auf Ihre Schrift keineswegs zu rühmen vergessen, was ich ihr verdanke, wie sehr ich in meiner Arbeit durch sie gefördert worden bin, welche hellere Blicke in so manchen Stellen mir hauptsächlich durch sie eröffnet worden sind, von dem Vorwurf einer Abhängigkeit aber, wie Sie zuerst in solcher Weise mir vorrücken, weiss ich mich so frei, dass ich es für völlig überflüssig halte, mich weiter dagegen zu vertheidigen. Es kann ja jeder, der unsere beiderseitigen Schriften vergleichen will, sich selbst durch den Augenschein von dem Gegentheil überzeugen. Das aber hätte ich mir nie gedacht, dass ich, der erste Lobredner einer Schrift, die sich sonst von keiner Seite grosses Lob versprechen konnte, selbst von dem, welchem ich mein Lob spendete, keinen bessern Dank davon tragen werde.

Digitized by Google

Frage ich mich selbst, wodurch ich denn Ihre Empfindlichkeit gegen mich so sehr gereizt habe, so weiss ich freilich wohl, welchen Fehler ich begangen habe. Sie machen mich selbst darauf aufmerksam. Es habe Ihnen, sagen Sie, die Wahrnehmung sehr auffallend sein müssen, dass ich in der Einleitung meiner Schrift über die Evangelien Ihrer Schrift und Ihres Standpuncts mit keiner Sylbe erwähnt, sondern mit den Worten: „da die weitern seitdem gemachten Versuche zur Bestimmung des Verhältnisses der Evangelien keinen entschiedenen Schritt vorwärts geführt haben“ (S. 71) über die Stelle, wo Sie hätten erwähnt werden sollen, hinweggehe. Ich gestehe es, ich hätte Sie hier nennen können, und wohl auch nennen sollen, und würde diesen Fehler, wenn es noch in meiner Hand stände, gern wieder gut machen, aber lassen Sie sich nun auch erklären, wie es gleichwohl geschehen konnte, dass ich in der ohnediess sehr allgemein gehaltenen Darstellung Ihrer Schrift keine besondere Erwähnung gethan habe. Sie wissen recht gut, dass ich meinen Standpunct als den geschichtlichen bezeichne, auch Sie legen alles Gewicht darauf, dass in der Evangelienkritik geschichtlich verfahren werden müsse, und erkennen darin den hauptsächlichsten Berührungspunct, der zwischen Ihnen und mir stattfindet. Demungeachtet ist eben diess der Punct, in welchem ich mich von Ihnen trenne, und es ist mir lieb, indem ich die Erörterung, mit welcher ich beginnen musste, gern fallen lasse, nun auf die Sache selbst zu kommen, auf den wesentlichen Unterschied meines Standpuncts von dem Ihrigen. Wenn ich meinen Standpunct als den geschichtlichen bezeichne, so verlange ich ebendamit von dem Kritiker, dass er sich so viel möglich in den Zusammenhang der Zeitverhältnisse hineinstelle, unter deren Einfluss die Schriften, von welchen die Rede ist, entstanden sind, und sie aus ihnen zu begreifen suche. Wie kann man aber die Hauptfrage der Kritik, was ein unter dem Einfluss der Verhältnisse seiner Zeit schreibender Schriftsteller wollte und bezweckte, auf befriedigende Weise beantworten, wenn man nicht vor allem darüber im Reinen ist, in welcher Zeit ein Schriftsteller lebte und schrieb? Bei dieser Frage nun kann ich Ihren Standpunct nur unkritisch und ungeschichtlich finden, da sie die hergebrachte, aber nach allen geschichtlichen Data völlig unhaltbare Tradition, dass die Evangelien von den Männern, deren Namen sie an sich tragen, auch

Digitized by Google

wirklich verfasst sind, so unbedenklich voraussetzen, wie wenn alle jene längst vorgebrachten Zweifel gegen die Authentie der Evangelien keine weitere Beachtung verdienten. Ich werde nachher, wenn ich auf den positiv beweisenden Theil Ihres Sendschreibens zu reden komme, nachweisen, wie wenig auch das Argument, auf das Sie mit der grössten Zuversicht bauen, Sie zu Ihrer Voraussetzung berechtigen kann, hier will ich vorerst nur darauf aufmerksam machen, wie von diesem wichtigen Differenzpunct aus auch der Punct, in welchem wir einig sind, die Annahme, dass die Evangelien Tendenzschriften sind, eine wesentliche Aenderung erleiden muss. Ich habe Ihre Ansicht in ihrem Unterschied von der meinigen so characterisirt: „Nicht in den grossartigen, in alle Verhältnisse der urchristlichen Zeit so tief eingreifenden Gegensatz des Judaismus und Paulinismus sehen wir die Evangelien in ihrem Unterschied von einander so hineingestellt, dass sie selbst nur der lebendige, concrete Ausdruck der allgemeinen, die Zeit ihrer Entstehung bewegenden Interessen sind, sondern es steht nur Person gegen Person, dem Petrus tritt Paulus als persönlicher Gegner gegenüber und es gibt keine Antithese, welche den Schlüssel ihres Verständnisses nicht in einer rein persönlichen Beziehung hätte". Sie beschuldigen mich nun wegen dieser Characteristik einer Entstellung Ihres wahren Standpuncts, und erklären die von mir aus Ihrer Schrift beigebrachten und zusammengestellten Belege für ein höchst einseitig gemachtes Kunstwerk, in welchem fast jedes Wort unrichtig sei. Aber warum wollen Sie denn nun auf einmal solche Ergebnisse Ihrer Evangelienkritik nur für abgezupfte Blättchen und Reischen, für abgerissene Glieder, die mit andern Gliedern wieder vereinigt zu werden verlangen, gehalten wissen, nur für die äussersten unbedeutenden Spitzen und Ausläufer Ihrer Entwicklungen, die Sie mir alle leicht preisgeben, ohne dass das Mindeste von seinem Werth und seiner Eigenthümlichkeit verlieren würde? Wo haben Sie denn in Ihrem Werke selbst den Ihnen jetzt erst so wichtig erscheinenden Unterschied gemacht? Muss nicht jeder Leser desselben glauben, je schärfer und spitziger die von Ihnen entdeckten persönlichen Beziehungen einer polemischen Tendenz der Evangelien sind, desto mehr wollen Sie eben diess als die eigentliche Spitze Ihrer Kritik betrachtet wissen? Wenn Sie jetzt so geneigt sind, solche Spitzen und Aus-

Digitized by Google

läufer preiszugeben, so kommt es mir vor, es sei Ihnen jetzt erst durch meine Einwendungen und die Vergleichung Ihres Standpuncts mit dem meinigen klar geworden, wie viel Willkürliches und Einseitiges in Ihren Behauptungen liege. Den Beweis, dass ich Ihren Standpunct entstellt, Ihnen sogar offenbar unrichtige Angaben untergeschoben habe, sind Sie ohnediess völlig schuldig geblieben, aber es kann Ihnen nicht einmal gelingen, das jetzt als eine unbedeutende Nebensache auf die Seite zu schieben, was in Ihrem Werke selbst keineswegs eine so untergeordnete Stelle einnimmt, und von dem Ganzen, zu welchem es gehört, nicht so leicht, wie Sie meinen, abgelöst werden kann. Sie berufen sich auf S. 251—260 Ihres Werks, als den Abschnitt, an welchen ich mich, um alle Gerechtigkeit, wie sich es gebührt, zu erfüllen, zu halten gehabt hätte, denn hier seien die von Ihnen selbst als solche bezeichneten Hauptergebnisse in gedrängter Uebersicht zusammengestellt, und hier finde sich von allen von mir angeführten Kleinigkeiten kaum eine einzige, während ich von allen hier als Hauptergebnisse zusammengestellten Puncten fast keinen in meine Anthologie aufgenommen habe. Sie scheinen jedoch dabei ganz übersehen zu haben, dass gerade in diesem Abschnitt jener Kleinigkeiten, die Sie jetzt gern preisgeben, so Viele sich finden, dass schon daraus erhellt, wie wenig Sie derselben los werden können. Denn gerade hier heben Sie ja besonders hervor, dass Paulus in manchen Stellen sich ziemlich deutlich herausstelle, und in ihnen an sich gedacht haben wolle. Er erscheine sowohl in dem *πιστὸς οἰκονόμος* gegenüber dem die Knechte prügelnden *δοῦλος* Luc. 12, 42 f., als auch im verläumdeten, aber vom Herrn als weise belobten *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* 16, 1 f., ferner im dankbaren, Jesu unter Lobpreisungen nachfolgenden Blinden zu Jericho, und dem in dieser seiner benjamitischen Stammstadt wohnenden Oberzöllner Zacchäus, der in Entzückung darüber, dass der Herr zu ihm einkehrte, all' seinen früher erworbenen Reichthum den Bettlern verschenkt, 18, 35—19, 9., ferner in dem Weibe, das 18 Jahre den Geist der Schwachheit gehabt habe 13, 11 f., und vielleicht selbst im verlornen Sohne gegenüber seinem ältern daheim gebliebenen Bruder Petro. Denn in offenbarem Kampfe und zwar eifersüchtig-schwerem, man könnte fast sagen, unheilbarem Kampfe, erscheine er und dieser, sein Bruder, z. B. in der Stelle von den

Digitized by Google

beiden Brüdern, die um ihr Erbtheil mit einander hadern 12, 13 f.; in dem Weinbergsarbeiter, der den unnütz schmarotzenden Feigenbaum auszuhauen Auftrag erhalte, 13, 6 f.; besonders kräftig und unumwunden aber am Schlusse des 12. Kap., wo er ja ausdrücklich den Bestand des gegenwärtigen Heerlagers, der Getrennten in Einem Hause, im Zahlenbetrage von drei gegen zwei angemerkt habe V. 49—53 und dem Gegner im Gefühle seiner Ueberlegenheit nicht undeutlich die Warnung geben lasse, nicht im Unrecht zu verharren, damit er nicht vor den Richter geschleppt und in den Kerker geworfen werde, V. 57 f. Unmittelbar von dieser Stelle aus gehen Sie sodann auf die weitere Behauptung über, dass Paulus Mitverfasser oder vielmehr der eigentliche Verfasser des Lucasevangeliums sei. Wie können Sie es nun eben diesem von Ihnen selbst bezeichneten Abschnitt gegenüber für ein Unrecht von meiner Seite erklären, wenn ich die persönlichen Spitzen, in welche Ihre Kritik immer wieder ausläuft, für einen wesentlichen Bestandtheil und für das Characterische derselben halte, woran sich nun auch sehr natürlich das Mangelhafte und Einseitige, das ihr anhängt, mir zu erkennen gibt? So wahr und richtig Sie den Tendenzcharacter des Lucas-Evangeliums erkannt haben, so wenig haben Sie doch Ihrer Ansicht die geschichtliche Motivirung gegeben, ohne welche sie sich nicht behaupten kann. Solange Sie das Lucas-Evangelium in einer Zeit verfasst sein lassen, in welcher der ganze Paulinismus, in welchen Sie den Character des Evangeliums setzen, noch an der Person des Apostels Paulus selbst hing, müssen Sie auch alle polemischen Beziehungen, die Sie in ihm entdecken, von der unmittelbaren Nähe des Apostels oder von ihm selbst ausgehen lassen, es fehlt dem Evangelium noch eine breitere geschichtliche Grundlage, auf welcher sich eine andere als rein persönliche Polemik entwickeln konnte, und ihr kritischer Scharfsinn findet daher seinen natürlichen Ruhepunct erst in der Annahme, dass das paulinische Evangelium von dem Apostel Paulus selbst verfasst sei. Ich kann es nicht bergen, diese Behauptung, die Sie keineswegs zu den Kleinigkeiten Ihres Werkes werden rechnen können, und noch besonders die Art und Weise, wie Sie die paulinische Autorschaft hauptsächlich aus den ersten Kapiteln des Lucasevangeliums nachzuweisen suchen, und nun in ihrem Sendschreiben S. 51 f. mit dem Resultat Ihrer langen und mühsamen Untersuchung, dass

Digitized by Google

die Abfassung des Lucasevangeliums in seiner jetzigen Form durch Paulus und Lucas auf ihrer Reise durch Hellas im Jahr 57 und 58 erfolgt sei, auch den schriftstellerischen Character desselben in allen Theilen auf die ungekünstelteste Weise zusammenstimmend finden wollen, dass es nämlich in vielen Stücken die Spur eines eiligen oder eilfertigen Arbeitens zeige, wie es unter Reisezerstreuung und bei sonst vielfach in Anspruch genommener Zeit der Fall zu sein pflege, dass auf das Flüchtige, Eilfertige, gleichsam Stürmische, innern und äussern Drang Anzeigende, wie es bei Paulus unter den neutestamentlichen Schriftstellern vorzugsweise sich finde, so manche der ihm eigenthümlichen Gleichnisse in ihren den Stempel der Eile an sich tragenden bedenklichen Nebenzügen z. B. Luc. 11, 5 f., 18, 2 f., 13, 6 f. hindeuten sollen, alles diess und Anderes dieser Art ist für meinen kritischen Verstand so überschwänglich, dass ich immer wieder in Gefahr bin, an Ihrer Evangelienkritik überhaupt irre zu werden. So oft ich es auch versuche, mir den wesentlichen Inhalt ihrer kritischen Untersuchungen ohne diese Spitze zu denken, es erscheint mir beides immer wieder so eng mit einander verwachsen, dass ich das Eine von dem Andern nicht trennen kann, und ich kann mir es nur von diesem Puncte aus erklären, wie sich Ihnen Ihre ganze Auffassung des Evangeliums in den verschiedenen Beziehungen, in welchen Sie sie ausgeführt haben, gerade auf diese Weise gestaltet hat. Ist Paulus selbst der Verfasser des Lucasevangeliums, oder hat er wenigstens an der Abfassung desselben einen so nahen und unmittelbaren Antheil gehabt, wie Sie behaupten, so kann man freilich nicht umhin, in der antithetischen Tendenz, die das Evangelium unläugbar hat, überall persönliche Beziehungen vorauszusetzen, es nimmt alles eine persönliche Farbe an, und man sieht sich unwillkürlich genöthigt, auf diesem Wege weiter fortzugehen, und zuletzt in jedem Satze, jedem Worte, wo sich irgend eine scheinbare Veranlassung dazu darbietet, mehr oder minder verdeckte Anspielungen, Ausfälle, Seitenhiebe jeder Art, spitzige Sticheleien, wie Sie es in Ihrer Kritik lieben, zu vermuthen. Indem Sie auf diese Weise dem von Ihnen mit Recht behaupteten allgemeinen Tendenzcharacter des Evangeliums die concrete geschichtliche Motivirung, durch die er begründet werden muss, zu geben suchen, wird durch dieses Persönliche, das bei Ihnen immer im Hintergrunde steht, das aber nie

Digitized by Google

offen und klar ausgesprochen ist, sondern immer nur zwischen den Zeilen gelesen werden soll, das Ganze schwankend und unsicher. Sie kommen mit Ihrer Kritik nie auf einen festen geschichtlichen Boden, und es bleibt so auch das Wahre und Richtige, das Sie gefunden haben, immer in die Luft gestellt. Auch wenn man von einer Grundanschauung ausgeht, von welcher das Einzelne getragen und gehalten wird, muss doch das Einzelne auch wieder, für sich betrachtet, so viel Beweisendes in sich haben, dass es sein Licht nicht einzig nur von der Grundanschauung aus, auf die man es beziehen zu müssen glaubt, erhält, sondern selbst auch zu ihrer Begründung einen mehr oder minder selbstständigen Beitrag gibt. Wie steht es aber in dieser Hinsicht mit einem so grossen Theil Ihrer Behauptungen? Wie können Sie denn, um nur bei dem Nächsten stehen zu bleiben, was der zuvor erwähnte Abschnitt enthält, irgendwie wahrscheinlich machen, dass unter dem Haushalter Luc. 12, 42 f. 16, 1 f. unter dem Oberzöllner Zacchäus, dem verlorenen Sohn der Parabel der Apostel Paulus zu verstehen ist, dass Luc. 12, 52. die drei Jacobus, Petrus, Johannes, die zwei Paulus und Barnabas sind, dass es Luc. 12, 42. desswegen von dem treuen und verständigen Haushalter *καταστήσει*, „er wird ihn erst noch bestellen" heisse, weil Paulus erst nach dem Tode des Herrn als eine Nachgeburt in seine apostolische Bestallung eintrat, während dagegen Matthäus 24, 45 von Petrus, dessen förmliche Bestallung zum *οἰκονόμος* des Himmelreichs damals schon erfolgt war, *κατέςησε* sage? Ja, wie sollte Ihnen jemand auch nur das glauben können, dass der Apostel Paulus unter dem *σκόλοψ* 2 Cor. 12, 7 seinen Widersacher Petrus gemeint habe? Es gehört voraus schon die ganze Eingenommenheit für Ihre Hypothese, wie Sie nur Ihnen eigen ist, dazu, um in den unzähligen Stellen der Evangelien, in welchen Sie solche Beziehungen finden, die ebendesswegen nicht blos zufällige Spitzen und Ausläufer Ihrer Kritik sind, sondern ihren wesentlichen Inhalt ausmachen, Alles das zu sehen, was Sie darin sehen wollen. Alles diess ist so individuell und subjectiv, dass Sie es für keinen Andern auf irgend einen Grad objectiver Wahrscheinlichkeit bringen können. Ich habe daher gewiss mit den Ausstellungen, die ich gegen Ihre Kritik machen zu müssen glaubte, nicht zu viel gesagt, nichts, worin mir nicht jeder,

Digitized by Google

der nicht vor allem in Ihrer Hypothese von der Autorschaft des Apostels mit Ihnen einverstanden ist, Recht geben müsste.

Die Ursache dieser einseitigen Richtung Ihrer Kritik ist, dass sie in Folge Ihrer Ansicht von der Abfassungszeit des Lucas-Evangeliums den Tendenzcharacter desselben ganz mit der Person des Apostels Paulus selbst verknüpfen müssen. Daran schliesst sich unmittelbar die weitere Einwendung an, die ich Ihnen machen muss, dass, wenn die Apostel selbst die Verfasser der nach Ihrer Ansicht in einer so grossen Disharmonie zu einander stehenden Evangelien sind, die Annahme einer wissentlichen Verfälschung der geschichtlichen Wahrheit kaum vermieden werden zu können scheint. Sie lassen es sich sehr angelegen sein, diesem Anstoss zu begegnen, und halten mir in einem sehr beredt und lebendig geschriebenen Abschnitt Ihres Sendschreibens hauptsächlich Folgendes entgegen: „Uns spuckt noch immer der alte längst gerichtete Inspirationswahn im Kopf herum, der Wort für Wort in diesen Schriften aus Gottes eigener Feder gekommen sein lässt. Sechs und zwanzig Jahre nach dem Tode des Herrn und früher schon war das Leben desselben, seine Worte, wie seine Thaten, ein bleiches, wenn schon heiliges Erinnerungsbild, eine schwanke Nebelgestalt mit überall weichen, duftig verschwimmenden und unsichern sagenhaften Farben im Kopfe seiner stetesten und treuesten Begleiter geworden. Es war ein ätherig verschwebender Stoff, ein flüssig verlaufendes Gedankengewebe, das nebelhaft in der Seele umherwogend bald so bald anders ausgeprägt werden musste. Und den Prägstock, der dann diese durch die auflösende Schmelzkraft der Zeit von der unbeugsamen Härte der vor Augen und Ohren stehenden Wirklichkeit befreite, zum bildsamen Fluidum umgewandelte Masse wieder in einem bestimmten Bild und in abgeschlossener Formung sich darstellen liess, mussten wissentlich und unwissentlich die dogmatischen, namentlich christologisch-messianischen Ansichten bilden, welche die verschiedenen Darsteller des Lebens Jesu, Apostel wie Nichtapostel, von ihm selbst, von der Beschaffenheit seines Erlösungswerks, von Umfang und Natur desselben, in mancherlei Schattirungen und Gegensätzen sich ausgebildet oder angeeignet hatten". — „Der Eifer, ihre besondere Ueberzeugung, führte wissentlich und doch in guten Treuen ihre Feder. Und wenn dann ihr Bild von Christo einem Andern bei

Digitized by Google

einer entgegengesetzten Ueberzeugung ein zu einseitig gerathenes schien, z. B. Paulus, das des judaistischen Matthäus, so konnte er ein anderes vom Lichte seiner christologischen Ueberzeugung in allen Worten und Zügen durchdrungenes und diese von sich strahlendes dagegen aufstellen, ohne dass er meinte, damit etwas Anderes als eine wahrheitsgemässe Berichtigung zu geben. So — dachte er vielleicht, wie bei Matthäus geschrieben steht, hat der Herr die Sache sicherlich nicht gesagt und gethan. Eine oft nur kleine Aenderung und sie entsprach seiner Ansicht oder Absicht. Wie oft ist's wirklich bei Lucas im Gegensatze zu Matthäus ein einziges hinzugefügtes oder weggelassenes Wort, ein kleiner Zug, eine Umstellung, ein anderer Zusammenhang, wodurch ein wesentlich andrer, ja entgegengesetzter Sinn, eine ganz andere Beziehung bewirkt wird". — Ich kann Ihnen alles diess und was Sie in demselben Sinne noch weiter sagen, solange von der blossen Möglichkeit die Rede ist, unbedenklich zugeben. Etwas Anderes ist es freilich schon, wenn man nicht blos nach der Möglichkeit, sondern der Wahrscheinlichkeit fragt, und noch dazu die ganze Gestaltung der evangelischen Geschichte, wie sie in dem kurzen Zeitraum von 26 Jahren hätte erfolgen müssen, in Erwägung zieht. Ich will jedoch auch darüber hier nicht mit Ihnen streiten, und nur den Satz für mich in Anspruch nehmen, gegen welchen Sie in dieser Allgemeinheit nichts werden einwenden können, dass je grösser, um nur davon zu reden, die Disharmonie der Evangelien unter einander ist, die Wahrscheinlichkeit um so mehr dafür spricht, sie werde eher in einem längeren als kürzeren Zeitraum sich so gebildet haben. Der eigentliche Differenzpunct zwischen uns beiden liegt nicht hier, in der allgemeinen Frage, was überhaupt möglich und wahrscheinlich ist, sondern weit bestimmter und concreter in der ganz auf das geschichtlich Gegebene sich beziehenden Frage, in welche Zeit die Abfassung der Evangelien zu setzen ist, welches Recht Sie haben, wenn Sie sie schon zur Zeit der Apostel entstehen lassen, und welches Recht dagegen auf meiner Seite ist, wenn ich sie als Erzeugnisse einer weit spätern Zeit betrachte. Sie machen mir einen sehr ungerechten Vorwurf, wenn Sie meinen, ich wolle die Frage nach der Autorschaft und der Abfassungszeit der Evangelien als völlig abgethan und die Nichtauthentie als abgemacht betrachten. Nicht dass Sie darnach fragen,

Digitized by Google

sondern dass Sie, wenn Sie auf diese Frage kommen, die hergebrachte Meinung über die Authentie als eine über allen Zweifel erhabene Sache voraussetzen, habe ich an Ihnen getadelt, und zur Subjectivität Ihres Standpuncts gerechnet. Es befremdet mich in der That, von einem Manne, dessen kritische Forschungen ich so hoch stelle, dieselben Beschuldigungen erhoben zu sehen, die ich sonst nur von den übelwollendsten und beschränktesten Gegnern zu hören gewohnt bin. Kaum haben Sie das Gemeinsame unsers Standpuncts anerkannt, so bezeichnen Sie den meinigen als den schlechthin verneinenden, durch und durch negativen, um ihm den Ihrigen als den geschichtlich positiven gegenüberzustellen. „Ich bemühe mich", sagen Sie von sich, „nachzuweisen, wer die Evangelien geschrieben habe und wann? und halte mich streng an die vorliegenden Data und achte die geschichtlichen Zeugnisse, und nehme das Resultat, welches die Forschung herausstellt, ohne an den geschichtlichen Zeugnissen zu drehen oder sie gewalthaberisch auf den Kopf zu stellen und wegzuwerfen, oder mich wegen der Consequenzen ängstlich nach allen Seiten umzuschauen, an". „Sie", halten Sie mir entgegen, „construiren die Geschichte nach apriorisch gemachten Voraussetzungen und Ueberzeugungen oder Anschauungen, wie Sie es am liebsten hören, und werfen diesen zu lieb alle geschichtlichen Zeugnisse und alle vorliegenden Data, wenn sie sich nicht in Ihre Anschauungen einfügen wollen, entweder gänzlich weg oder künsteln und nothzüchtigen daran herum, bis sie sich fügen wollen. Sie mühen sich mit eigentlich verzweiflungsvoller Anstrengung, die schriftstellerischen Producte, welche bis an die apostolische Zeit hin und in dieselbe hineinreichen, fast alle bis gegen oder hinter die Mitte des zweiten Jahrhunderts gewaltsam zurückzuschieben, damit dann diese Zeit vom Tode Christi bis zum J. 140 mit Ausnahme weniger paulinischen Briefe und der Apokalypse rein von schriftlichen Producten und Zeugnissen entblösst, eine Art schriftstellerisches Vacuum sei, in welchem sich nun die Phantasie mit ihren geschichtlichen Anschauungen und Ueberzeugungen nach freiem Belieben ergehen kann. Fast alle Schriftsteller dieser Zeit, kanonische wie nicht kanonische, werden zur Erreichung dieses Zwecks für unrechtmässig eingedrungene erklärt, welche in das heilige Schweigen dieses stillen Raumes sich aus den zunächst dahinter liegenden

Digitized by Google

Räumen als ihrer eigentlichen Heimatstätte durch nachdrängende Folgegeschlechter hätten hineinstossen und dann ihre Werke mit Namen, die eigentlich blos als leere farblose Schatten in jenen stillen Räumen gewohnt hätten, bezeichnen lassen". Meint man doch, wenn man diess liest, Sie haben sich noch nie mit selbstständiger Forschung auf dem Gebiete der kirchlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts umgesehen, und Ihr kritischer Scharfblick hafte sosehr nur an den Evangelienschriften, als solchen, dass er sogleich seine Schärfe verliert, wenn er die weitere Sphäre, in welche man sich bei der Frage nach der Entstehung der kanonischen Schriften nothwendig hineinstellen muss, in's Auge fassen soll. Sie hätten das vollste Recht, all' das Schlimme, das Sie von meiner Kritik sagen, ihr noch weit stärker vorzuwerfen, wenn es mit den Zeugnissen, auf welche Sie sich berufen, sich wirklich so verhielte, wie Sie voraussetzen. Aber es ist diess nichts Anderes als eine blosse Voraussetzung. Wo wären denn die Zeugnisse, welche bis in die apostolische Zeit hinaufreichen, welcher weite Spielraum ist bei den allermeisten dieser Schriften selbst zwischen den ältesten Zeugnissen, die sich vorfinden, und der Zeit, in welche der von ihnen bezeugte Ursprung fallen soll? Ueberzeugen Sie sich, um nur das Nächste zu nennen, aus der Zeller'schen Untersuchung [1]), wie es in dieser Hinsicht namentlich mit dem Lucasevangelium steht. Wie können Sie es daher ein Entvölkern der christlichen Urzeit von ihren schriftstellerischen Zeugen nennen, wenn meine Kritik nichts Anderes thut, als dass sie den fraglichen Schriften ein Heimathsrecht bestreitet und abspricht, auf das sie nach allen sonst geltenden Grundsätzen einer gesunden Kritik keinen urkundlich erweislichen Anspruch zu machen haben, wenn somit die Entvölkerung der frühern Zeit nur die Wiederbevölkerung der spätern mit den ihr rechtmässig angehörenden Individuen ist? Kann sie nun freilich darin nur negativ verfahren, dass sie eine Autorschaft nicht anerkennt, für die sie keine Beweise hat, und darauf verzichten muss, die Namen der Verfasser der Schriften zu wissen (woran jedoch, da die angeblichen doch nicht die wahren sind, im Grunde nicht viel gelegen ist), so ist sie auf der andern Seite

1) Die älteste Ueberlieferung über die Schriften des Lucas. Theol. Jahrb. 1848. S. 528 f.

Digitized by Google

nicht minder positiv, wenn sie den geschichtlichen Ort jeder Schrift so viel möglich auszumitteln, und sie aus den uns bekannten Zeitverhältnissen zu begreifen sucht. Auf Traditionen aber in einer Zeit zu bauen, in welcher die Tradition notorisch einen so tiefeingreifenden Einfluss auf die Verfälschung der geschichtlichen Wahrheit gehabt hat, kann ich nur für unkritisch halten, und wenn Sie mit Recht vor dem uns noch immer im Kopfe spuckenden Inspirationswahn warnen, so möchte ich Sie an den nicht minder gefährlichen Traditionswahn erinnern, dessen sich zu entledigen die erste Anforderung an den Kritiker ist.

Wie leicht man, wenn man einmal von einer falschen Voraussetzung ausgeht, in der Auffassung der Zeugnisse irrt, will ich Ihnen nun noch an denselben Argumenten zeigen, mit welchen Sie in dem zweiten positiv beweisenden Theil Ihres Schreibens meine Ansicht von der Entstehungszeit der Evangelien völlig auf das Haupt zu schlagen meinen. Sie halten meiner auf Matth. 24 gestützten Vermuthung, dass die Abfassung unseres kanonischen Matthäus-Evangeliums in die Zeit des jüdischen Kriegs unter Hadrian falle, die Stelle Matth. 24, 34 entgegen, welche für sich schon meine ganze Künstelei über den Haufen werfe, die Worte: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν ταῦτα πάντα γένηται.* Diese Worte zeigen doch, wie Sie meinen, zu deutlich, dass das Eintreten der in der Weissagung benannten Ereignisse vom Schreibenden erwartet wurde zu einer Zeit, da das Geschlecht, zu welchem Jesus sprach, noch lebte. Damit soll Ihres Erachtens die Sache erledigt sein. Der Schreiber könne in seiner Rede nicht ein erst hundert Jahre nach Christi Tode, sondern nur ein dreissig bis vierzig nach demselben eingetretenes Ereigniss, also nur die Zerstörung Jerusalems unter Titus, nicht die zur Zeit Barkochba's, meinen. Ausser der genannten Stelle berufen Sie sich auch noch auf die beiden andern hieher gehörenden Stellen Matth. 16, 28.: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ,* und Matth. 10, 23.: *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.* — „Wenn Sie," entgegnen Sie nun mir, „den Evangelisten nicht geradezu für einen Blödsinnigen, der nicht wusste, was er seinen Helden sagen liess, erklären wollen,

Digitized by Google

so müssen Sie zugeben, solche Verheissungen konnte er seinem Christus in den Mund legen nur zu einer Zeit, da sie noch die Möglichkeit, wahr zu werden, nicht ganz verloren hatten, also zu einer Zeit, da das Geschlecht, welches lebend und seine Worte hörend den weissagenden Herrn umstand, noch nicht ganz abgestorben, die vom Herrn mit dem Worte αὕτη bezeichnete γενεὰ noch nicht eine παρελη-λυθυῖα war, als noch nicht alle, welche der Herr mit dem Ausdruck ὧδε ἑστῶτες meint, den Tod gekostet hatten." Wie glauben Sie nun, dass ich zu allem diesem mich stellen werde? Ganz einfach nur so, dass ich die fraglichen Stellen ebenso nehme, wie Sie, und mir blos erlaube, bei der γενεὰ nicht an ihre volle Breite, wie Sie, sondern an ihre äusserste Spitze zu denken, wozu mich die Worte des Textes selbst berechtigen. Denn wenn Jesus von τινὲς τῶν ὧδε ἑστώτων spricht, so war die γενεὰ so lange eine noch nicht vorübergegangene, als auch nur der Eine oder der Andere von ihr noch am Leben war. Um nun aber die äussersten Spitzen jener γενεὰ zu bemessen, denke ich an jene *longaevos*, deren uns Einige aus jener Zeit bekannt sind, an einen Apostel Johannes, der schon den geschichtlichen Nachrichten zufolge bis in die Zeiten Trajans hineingelebt haben soll, und wenn er nach dem Schlusskapitel des johanneischen Evangeliums überhaupt nicht sterben sollte, so konnte er von einem um das Jahr 130 schreibenden Schriftsteller, zu einer Zeit, in welcher jene Sage schon weit genug im Umlauf sein mochte, damals wohl noch als lebend gedacht werden; ferner vergegenwärtige ich mir hier jenen Bischof Symeon von Jerusalem, welcher nach Eusebius K.G. 3, 32 im Jahr 107 in einem Alter von hundert und zwanzig Jahren als Märtyrer starb, und den Bischof Ignatius von Antiochien, welcher, wenn man von ihm glauben konnte, er sei im Jahr 116 als Märtyrer gestorben und jenes Kind gewesen, das Jesus als Vorbild vor seine Jünger stellte, auch etwa ein Alter von 90 Jahren erreicht haben müsste, und wenn er so auch nur noch die Hälfte der Jahre, welche Symeon länger lebte, dazu gehabt hätte, im Jahr 130 ein noch lebender Genosse jener γενεὰ gewesen wäre. Auch daran kann ich erinnern, dass jener Quadratus, welcher nach Eus. K.G. 4, 3 dem Kaiser Hadrian im Jahr 126 eine Apologie übergab, selbst damals noch Einige der von Jesu Geheilten und Auferweckten lebend wissen wollte, woraus wenigstens so viel zu sehen ist, dass man für jene γενεὰ keinen zu

Digitized by Google

kurzen Maassstab hatte. Es ist nichts willkürlicher, als die Voraussetzung, von welcher auch Sie ausgehen, weil wir ein Menschenalter zu 30—40 Jahren zu berechnen pflegen, müsse auch die γενεὰ in jener Stelle bei Matthäus in demselben Sinne genommen sein. Die γενεὰ war überhaupt bei den Alten ein Begriff von sehr verschiedener Ausdehnung. Genau genommen kann man unter einer γενεὰ den ganzen Zeitraum verstehen, in welchem von den zu einer bestimmten Zeit gleichzeitig lebenden Menschen auch nur Einer noch lebt. Eine γενεὰ ist nicht vorübergegangen, nicht ausgestorben, so lange auch nur noch Einer der zu ihr gehörenden Menschen am Leben ist. Die Dauer einer γενεὰ kann daher immer nur nach dem höchsten Lebensmaass bestimmt werden, das von den sämmtlichen zu einer bestimmten Zeit lebenden Menschen, den Zeitgenossen einer bestimmten Periode, erreicht wird [1]). Nehmen wir nun, von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, den Zeitraum vom Jahr 30—130, warum soll der um das Jahr 130 schreibende Verfasser des Matthäus-Evangeliums nicht für möglich gehalten haben, dass von den im Jahr 30 lebenden Menschen, und zwar nicht blos von den damals erst geborenen, sondern auch von den damals, als Jesus jene Worte gesprochen haben soll, schon in einem Alter von 10—15 Jahren stehenden, wenigstens der Eine und der Andere noch am Leben sei, und wenn er diese Worte in den Quellen, aus welchen er unserem kanonischen Matthäus-Evangelium vollends die Gestalt gab, in welcher wir es haben, schon vorfand, welchen Anstoss sollte er an ihnen genommen haben? Liegt es nicht in der Natur der Sache, dass man jener γενεὰ, von welcher Jesus gesprochen haben sollte, die möglichst weite Ausdehnung gab? Je länger schon der Zeitraum war, in welchem man die verheissene Parusie Christi vergebens erwartet hatte, desto mehr musste den noch immer mit aller Bestimmtheit derselben Harrenden alles daran gelegen sein, sich die Möglichkeit zu denken, dass die unvergänglichen Worte Christi endlich doch noch in Erfüllung gehen. Ich sehe daher

1) Die γενεὰ würde somit denselben Zeitraum umfassen, wie das altrömische Säkulum. Vgl. Censor. de die nat. c. 17.: *Saeculum est spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum. Quare qui annos triginta saeculum putarunt, multum videntur errasse.* Ein solches Säkulum betrug 112—120 Jahre und darüber. Vgl. O. Müller, Etrusker II. S. 351 f.

Digitized by Google

nicht ein, was der Annahme entgegenstehen soll, unser kanonisches Matthäus-Evangelium sei mit jenen Vorherverkündigungen Jesu gerade in dem Zeitpunkt, in welchem man ihre Erfüllung noch für möglich halten konnte, derselben nun aber auch mit der gespanntesten Erwartung entgegensah, und eben darum auch alle auf sie hinweisenden σημεῖα mit aller jener Aufmerksamkeit in's Auge fasste, die sich Matth. 24 so deutlich ausspricht, verfasst worden [1]). Die dritte Stelle enthält ohnediess so wenig etwas, was mit dieser Ansicht sich nicht vereinigen liesse, dass Sie selbst kein weiteres Gewicht auf sie legen.

Dasselbe, was von dem ersten Evangelium gelte, sagen Sie, müsse aus den gleichen Gründen auch vom Lukas-Evangelium seine Gültigkeit haben. Ich kann auch hier Ihnen nicht beistimmen, und es fällt mir hier vor allem auf, dass Sie die Bemerkungen, welche Sie selbst in Ihrer Schrift über die Evangelien S. 147 über Luk. 17, 20 f. gemacht haben, ganz vergessen zu haben scheinen. Sie geben den Sinn dieser Stelle so an: „Ihr werdet mit all' eurem Auflauern das Reich Gottes nicht kommen machen, und nicht kommen sehen. Es wird auch nicht an einem bestimmten, äusserlich beschränkten Orte sich offenbaren, wie nach Matth. 24, 27—31. 25, 31 verheissen, und wie es namentlich in der Nähe von Jerusalem von den jüdisch Gesinnten erwartet wurde." Demnach sage auch der Herr V. 22 seinen Jüngern: „Es würden wohl Unglückstage kommen, in denen sie sich sehnten, einen Tag seiner Erscheinung, wie sie nämlich dieselbe hofften, zu sehen. Aber keinen einzigen solchen Tag, geschweige tausend Jahre, würden sie in Wirklichkeit schauen. Denn des Menschensohn an seinem Tage V. 24 sei gleich wie der Bliz, der kaum wahrgenommen, den Blicken schnell entzogen, durch den Raum unter dem Himmel dahinblitze. Seine Gestalt und äussere Erscheinung sei fast

1) Hiemit will ich jedoch nicht behaupten, unser Matthäus-Evangelium müsse im Ganzen erst damals geschrieben worden sein, sondern nur dass jene Weissagung, welche ohne Zweifel, je nachdem die Zeitereignisse ihre Erfüllung erwarten liessen, sich verschieden modificirte, damals vollends ihre letzte Form erhielt. Vergleicht man die Darstellung des Lukas mit der des Matthäus, so ist höchst auffallend, wie sich jene von dieser durch bestimmte, auf die Zerstörung durch die Römer hinweisende, Züge unterscheidet.

Digitized by Google

ein Nichts, nur seine Wirkung sei mächtig und unwiderstehlich. So werde auch die Wiederkunft des Menschensohnes unerwartet plötzlich und mächtig, aber innerlich und darum den Blicken der äussern Augen sich verbergend sein." Obgleich die Innerlichkeit der *βασιλεία τῦ θεῦ* nicht richtig genommen ist, so geht doch aus dieser Auffassung der geistigere Begriff, welchen das Lukas-Evangelium mit dem Kommen der *βασιλεία τῦ θεῦ* verbindet, deutlich hervor. Nehmen wir nun dazu, welches Interesse Lukas hatte, sich die *βασιλεία τῦ θεῦ* nicht als eine schon gekommene, sondern erst kommende vorzustellen (vgl. meine Schrift über die kan. Evang. S. 497), so dürfen wir wohl noch weiter gehen und behaupten, dass das Lukas-Evangelium überhaupt die Vorstellung einer sichtbaren Parusie nicht hat. Wie Lukas 9, 27 statt *ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τῦ ἀνθρώπυ*, wie es Matth. 16, 28 heisst, *ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τῦ θεῦ*, sagt, so scheint er auch da, wo er von einem Kommen des Menschensohnes spricht, wie 21, 27, nicht an eine äusserlich sichtbare Erscheinung, sondern nur an eine mächtige Einwirkung zur Herbeiführung der *βασιλεία τῦ θεῦ* gedacht zu haben. In diesem Sinne bezieht er, indem er in seiner Darstellung der Parusie dem Matthäus folgt, dieselben Zeichen, in welchen Matthäus das *ἐγγὺς εἶναι* des Menschensohns *ἐπὶ θύραις* sieht (24, 33.), absichtlich auf das *ἐγγὺς εἶναι* der *βασιλεία τῦ θεῦ*, und kann daher kein Bedenken tragen, alles, was er Jesum von seiner Parusie sagen lässt, schon bei der ersten Zerstörung Jerusalems erfüllt zu sehen. Sie war ihm der Zeitpunkt des Anbruchs der *βασιλεία τῦ θεῦ*, weil er in dem Judenthum nur eine feindliche Macht erblickte, deren Zerstörung der *βασιλεία τῦ θεῦ* in seinem universellen Sinn eine neue freiere Sphäre eröffnen musste. Darum heisst er bei dem Beginn der Ereignisse und Erscheinungen, in welchen auch er des Menschensohn in den Wolken mit vieler Macht und Herrlichkeit kommen sieht, die Jünger ihre Häupter erheben und aufblicken zu der ihnen nahenden Erlösung. Wie hätte er von der Parusie Christi, als einer schon bei der ersten Zerstörung Jerusalems erfolgten, so unzweideutig reden können, wenn er das Kommen des Menschensohns nicht ideell genommen hätte? Er bleibt daher, da ihm zu der Zeit, in welcher er schrieb, jene *γενεὰ*, in welcher man noch eine sichtbare Parusie erwarten konnte, schon abgelaufen zu sein schien, und da er überdiess auch nicht das judaistische Interesse die-

Digitized by Google

ser Erwartung theilte, bei dem ersten bedeutenderen Ereigniss stehen, in welchem man das höhere Walten des Menschensohns zur Verwirklichung seines Reichs besonders deutlich zu sehen glaubte, bei der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, die überhaupt für ihn eine grössere welthistorische Bedeutung haben musste, als die spätere zur Zeit Hadrians. Was bei dieser Auffassung der in den beiden Evangelien über die Parusie enthaltenen Stellen und ihres Verhältnisses zu einander noch unklar und schwierig bleiben sollte, wüsste ich nicht. Dass aber noch besonders die Stelle Luk. 13, 26 die Abfassung des dritten Evangeliums zu einer Zeit, wo das mit Christo umhergewandelte, von ihm mehrmals gespeiste, und bei Gastereien mit ihm zusammengewesene Geschlecht noch nicht vergangen war, und auf seine Rückkehr vor dem völligen Absterben noch rechnen konnte, beweisen soll, werden Sie wohl selbst nicht im Ernste behaupten wollen, da es gar zu nahe liegt, wie diese Stelle im Zusammenhang mit der vorangehenden bildlichen Rede zu nehmen ist.

Kaum nöthig ist noch zu bemerken, welche weitere vergebliche Mühe Sie sich machen, wenn Sie mit demselben Argument meine Ansicht von der Unächtheit der kleinern paulinischen Briefe gleichfalls recht handgreiflich widerlegen zu können meinen. Die Annahme einer spätern Abfassung und Unterschiebung der Thessalonicherbriefe werde wegen der Stelle 1 Thess. 4, 15—18 zur völligen Unmöglichkeit. Nur ein Blödsinniger könne, wenn er einem Andern einen Brief oder Aeusserungen andichte, sie so ersinnen, dass sie von vorn herein als pure Unrichtigkeiten erscheinen, ihn Weissagungen thun lassen, die als irrthümlich erwiesen dastehen, und keine Möglichkeit der Erfüllung mehr haben, noch ehe sie gesprochen sind. Nehmen wir an, der Brief wäre ein später verfasster, dem Paulus nur angedichteter, so hätte er ja den Apostel etwas sagen lassen, was ein vollständiger Irrthum gewesen wäre, einen offenbaren Irrthum hätte er mit dem bestimmten Bewusstsein, dass es ein solcher sei, dem Paulus in die Feder gelegt. Denn als Worte des Apostels wollen und sollen diese eschatologischen Versicherungen in jedem Fall angesehen sein. Ein Späterer liesse den Apostel an seine Leser Verheissungen ertheilen, von denen doch der, welcher sie ihm in den Mund legte, von vorn herein gewusst hätte, dass sie durch und durch unrichtig seien, und gar nicht mehr erfüllt werden könnten, weil die Zeit, wo dieses hätte

Digitized by Google

geschehen müssen, bereits abgelaufen war. Es ist mir völlig unbegreiflich, wie Sie so gegen mich argumentiren können, und wie Ihnen nicht sogleich beim Niederschreiben dieser so zuversichtlich lautenden Worte die falsche Voraussetzung, von welcher Sie ausgehen, klar werden musste. Nehmen wir an, der Brief sei erst nach dem J. 65, im J. 70. 80. 90 oder, wenn Sie wollen, noch später geschrieben, war denn damals die Zeit, innerhalb welcher die Parusie Christi möglicher Weise erfolgen konnte, so entschieden als eine schon abgelaufene zu betrachten, dass ein damals lebender Christ, sei es der Apostel oder ein Anderer gewesen, es gar nicht mehr für möglich hätte halten können, sie zu erleben? Es ist doch gar zu eigen, diess nur um der Meinung willen zu behaupten, eine γενεὰ sei eben nur ein Menschenalter von dreissig Jahren. So wüssten wir nun doch, wer der κατέχων des zweiten Briefs ist, der erst aus dem Wege geschafft werden muss. Es ist der Zeitraum von dreissig Jahren, der damals noch nicht abgelaufen war! Hätte ich keine stärkeren Argumente gegen meine Kritik der paulinischen Briefe zu widerlegen, so wäre die ganze Frage bald im Reinen. Was Sie gegen mich geltend machen, um meine Ansicht überhaupt mit Einem Male umzustossen, kann nur dazu gebraucht werden, ganz abgesehen von der Frage nach der Aechtheit, die frühere oder spätere Abfassung dieser Briefe zu bestimmen. Es ist mit Recht anzunehmen, dass je lebhafter noch in einem Briefe die Erwartung der Parusie sich ausspricht, ein solcher Brief auch um so früher geschrieben sein wird. Auch aus diesem Grunde muss die Abfassung des ersten Briefs an die Thessalonicher in eine frühere Zeit gesetzt werden, und der zweite muss schon etwas später geschrieben sein, da er über den Verzug der Parusie reflektirt, und darüber zu beruhigen sucht. Je länger man schon vergeblich auf die Parusie gewartet hatte, desto schwächer musste allmählig das Interesse für sie werden; wenn man auch die Erwartung selbst nicht aufgeben konnte, so sah man ihr doch ruhiger entgegen, und wusste sich mehr und mehr mit stiller Ergebung in den natürlichen Verlauf der Dinge, an welchem man doch nichts ändern konnte, zu finden. Man sprach daher überhaupt nicht mehr so viel von der Parusie, oder nur im Allgemeinen mit der Ermahnung, dass man sich das geduldige Warten nicht verdriessen lassen dürfe, dass der Herr auch, wenn er jetzt noch nicht komme, doch in jedem Falle nahe sei, dass

Digitized by Google

überhaupt der gegenwärtige Weltlauf von keiner langen Dauer mehr sein könne. So finden wir es im Briefe Jak. 5, 7—9.: ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικε, im Briefe an die Phil. 4, 5.: ὁ κύριος ἐγγύς, vgl. 3, 20. 21., im ersten Briefe Petri 4, 7.: πάντων τὸ τέλος ἤγγικε. Wenn Sie meinen, ein Späterer hätte diese Aeusserungen alle den Aposteln, deren Namen er sich anmaasste, nicht in den Mund legen können, da er gewusst hätte, ihnen damit eine eitle, von seiner Zeit aus angesehen zu gar nichts, als zur Verkleinerung ihres Ansehens dienende Hoffnung anzudichten, so übersehen Sie ganz, mit welcher Resignation besonders im Briefe Jakobi von der Parusie gesprochen wird, und wie deutlich in den beiden andern Briefen in dem so allgemein gehaltenen Ausdruck, in dem ὁ κύριος ἐγγύς, der specifische Glaube der ältesten Christen an die Parusie in ein allgemeines Moment des christlichen Bewusstseins übergeht. Und wenn Sie weiter sagen, „zu zeigen, dass die Apostel und Jesus selbst irrige Hoffnungen gehegt, sie ihren Hörern und Lesern als Trost und Ermunterungsmittel angegeben, sie noch mit grosser Zuversicht ausgesprochen, oder gar mit Betheurungen als untrüglich bestärkt hätten, während sie doch irrig waren, könnte bei spätern Verfassern der einzig denkbare Zweck aller dem Herrn selbst oder seinen Aposteln angedichteten eschatologischen Aeusserungen, die sich nicht erfüllt haben, sein — ein Zweck, der offenbar mit dem übrigen Inhalt der genannten Schriften, welcher als ein wahrer mit Glauben anzunehmender gelten wolle, zu offenbar im Widerstreite wäre, als dass wir nicht ihn, und damit die Annahme einer spätern Abfassung der fraglichen Briefe und Evangelien für unstatthaft erklären müssten," so wird mir aus allem diesem nur um so deutlicher, wie schwer es Ihnen fällt, was doch einem Kritiker vor allem nöthig ist, sich in das Bewusstsein jener Zeit hinein zu versetzen. Sie machen sich freilich nichts daraus, ob die Verkündigungen einer so nahen Parusie in Erfüllung gegangen sind oder nicht, und meinen, man könne sich ganz zufrieden geben, wenn man nur annehmen dürfe, dass alles die Parusie Betreffende noch vor dem Ablauf der dreissig Jahre, die Ihr kritischer Haltpunkt sind, gesagt und geschrieben worden sei. Werden aber auch die Christen am Ende des ersten Jahrhunderts, und im Verlauf des zweiten so leicht über den schwierigen Punkt der Parusie hinweggekommen sein? Sie ziehen hier gar nicht in Betracht, dass die Sache, um die

Digitized by Google

es sich hier handelt, bleibt, wie sie ist, mag man die in Frage stehenden Schriften früher oder später geschrieben sein lassen. Es sind nun einmal die Aussprüche Jesu und der Apostel, auf welche man die Erwartung einer schon in der nächsten Zeit erfolgenden Parusie gründete, nicht in Erfüllung gegangen. Mit diesem unläugbaren Faktum mussten sich die Christen jener Zeiten, je mehr der Zeitraum vorüberging, in welchem sie die Parusie erwartet hatten, oder noch erwarten konnten, in ihrem christlichen Bewusstsein auseinandersetzen. Warum soll nun diess nicht auch in den genannten Schriften auf die schon angegebene Weise geschehen sein? Man legte den Aposteln, in deren Namen die Briefe geschrieben wurden, nichts Falsches in den Mund, sondern liess sie nur aussprechen, was in jedem Falle schon zur faktischen Gewissheit geworden war, und was man doch auf irgend eine Weise mit seinem christlichen Glauben musste zurechtlegen können. Lernte man den Glauben an die Parusie jetzt erst in seinem wahren Sinne verstehen, so musste man doch auch voraussetzen, dass Jesus und die Apostel ihre Aussprüche über die Parusie von Anfang an gar nicht anders verstanden haben. Wie konnte demnach der Verfasser des Briefs Jakobi, wenn er am Ende des ersten, oder zu Anfang des zweiten Jahrhunderts schrieb, auf den Gedanken kommen, wenn er seinen Jakobus sagen lasse, *ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικε*, so zeige er hiemit nur, wie Irriges Jesus und die Apostel über die Parusie gesagt haben? Im Gegentheil wollte er damit nur aussprechen, was das Wahre des Glaubens an die Parusie sei, und was daher auch für das ächt Apostolische desselben zu halten sei. Wir sehen also in solchen Stellen in den innern Process des christlichen Bewusstseins jener Zeiten hinein, wie es den ursprünglichen Glauben an die Parusie mit sich vermittelte, von der Ueberspannung, in die es durch denselben versetzt war, zu sich selbst zurückkam, und mehr und mehr seinen ruhigern gemessenern Verlauf nahm. Sie bilden im Unterschied von denen, in welchen die Nähe der Parusie noch so stark ausgesprochen ist, schon eine zweite Stufe, zu welcher wir auch noch eine dritte hinzukommen sehen. Sie erinnern selbst mit Recht an den zweiten Brief Petri, und sagen, „er laute 3, 7 f. ganz wie eine Entschuldigung des Schreibers darüber, dass jene so zuversichtlich ausgesprochenen Erwartungen nicht erfüllt worden seien: *ἓν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί, ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη, καὶ*

Digitized by Google

χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία. Der Schreiber suche offenbar durch eine gekünstelte Auslegung der Tage, von denen einer vor Gott wie tausend Jahre sei, den Glauben zu erwecken, als habe man sich selbst des Irrthums in Hinsicht auf jene Erwartungen und Verheissungen schuldig gemacht, wenn man sie zu wörtlich, zu σαρκικῶς statt πνευματικῶς aufgefasst habe. Er lenke ein und verrathe damit, dass sein Brief mit Recht zu den ἀντιλεγομένοις gerechnet worden sei." Welcher Unterschied ist aber in dieser Beziehung zwischen dem zweiten Brief und dem ersten, so wie dem Brief Jakobi und dem an die Philipper? Was Sie in Betreff dieser Briefe für eine absolute Unmöglichkeit erklären, dass ein Späterer einem Apostel solche eschatologische Aeusserungen sollte in den Mund gelegt haben, diess wäre demnach doch in einem für apostolisch ausgegebenen Briefe geschehen, und wenn Sie ihn eben aus diesem Grunde zu den Antilegomenen gerechnet wissen wollen, so ist diess ein unrichtiger Schluss, da ja auch der Brief Jakobi in die Klasse der Antilegomenen gehört. Der Unterschied zwischen dem zweiten Brief Petri und jenen andern besteht nur darin, dass in ihm als einem noch später geschriebenen der specifische Glaube an die Parusie sich noch mehr mit dem allgemeinen Zeitbewusstsein ausgeglichen hat. Sind tausend Jahre vor dem Herrn wie ein Tag, und ein Tag wie tausend Jahre, so kann man überhaupt die Parusie nicht mehr nach Tagen und Jahren berechnen, und wenn man doch etwas über die Parusie sagen will, so kann man nur sagen, wie diess auch der Verfasser des zweiten Briefs Petri thut, dass der Tag des Herrn demungeachtet komme, aber nur wie ein Dieb, womit nur gesagt ist, dass man überhaupt nicht wisse, wann er komme.

Ich habe nun alle Hauptpunkte Ihres Sendschreibens, welche mir ein allgemeineres Interesse zu haben scheinen, mit Ihnen besprochen. Auf alle Einzelnheiten einzugehen, und Einwendungen zu beantworten, welche gar zu unerheblich sind, wie z. B. wenn Sie S. 17 meinen, ich wisse nicht zwischen Interpolationen und Ueberarbeitungen zu unterscheiden, oder mich bald da, bald dort einer Inkonsequenz beschuldigen, werden Sie mir selbst nicht zumuthen. Ich will nur noch ein paar Nebenpunkte berühren.

Sie belehren mich S. 46, um meiner „bedauerlichen Haltlosigkeit" aufzuhelfen, über den Grund, warum bei Lukas die Stellen Matth.

Digitized by Google

15, 1 f. 19, 1 f. fehlen. Das strafende Wort Matth. 15, 3. 6 sei doch eine offenbare Einschärfung des mosaischen Gesetzes und seiner göttlichen Auktorität, welche nicht durch Menschensatzungen verdeckt oder angetastet werden dürfe, ebenso wie Matth. 19, 4 — 8 diesen Sinn einer Empfehlung Mosis und des göttlichen Gesetzes gegenüber pharisäischer Zurücksetzung enthalte. Wenn ich diesen Grund für die erstere Stelle gelten lasse, so will er mir doch für die zweite nicht ebenso einleuchten, da Lukas 16, 18 den freilich auch schon Matth. 5, 32 sich findenden Hauptsatz des Abschnitts Matth. 19, 1 — 9 aufgenommen, und nur das Gespräch Jesu mit den Pharisäern weggelassen hat. Aus Veranlassung der genannten Stellen muss ich auch an die gleichfalls bei Lukas fehlende Parabel von den Arbeitern im Weinberge Matth. 20, 1 f. erinnern. In meiner Schrift über die kan. Evang. S. 476 habe ich über den Grund dieser Weglassung nichts bemerkt, Sie finden ihn in Ihrer Schrift über die Evang. S. 152, wie von selbst einleuchte, darin, dass der Grundgedanke dieser Parabel Belohnung selbsterworbenen Werkverdienstes sei, welcher Gedanke dem Paulus von vorn herein widerstehe. Ihr entspreche vielmehr als Gegensatz die dem Lukas eigenthümliche Parabel 18, 7—9., und das Wort V. 10.: „Wenn wir alles Befohlene gethan haben, sind wir doch unnütze Knechte, und der Herr wird uns nicht einmal einen Dank (χάρις V. 9), geschweige einen Lohn (μισθὸς) dafür schuldig sein.“ Wie können Sie aber die Parabel so auffassen, da sie doch, wenn sie alle Arbeiter in Ansehung des Lohns, welchen sie erhalten, einander gleichstellt, und die Letzten zu den Ersten, und die Ersten zu den Letzten macht, dadurch gerade dem Anspruch auf selbsterworbenes Verdienst entgegentritt? Nicht auf die Quantität der Arbeit kommt es also an, sondern es hängt vom freien Willen Gottes ab, uns auch mehr zu geben, als wir verdienen, und es ist somit, was wir von Gott erhalten, nicht sowohl Lohn als Gnade, die uns aber nur unter der Voraussetzung zu Theil werden kann, dass wir nicht blos Berufene, sondern auch Erwählte sind, und als solche auch die rechte Empfänglichkeit für die Gnade haben. Ist diess nicht so ächt paulinisch, dass nur um so mehr auffallen muss, warum der Verfasser des Lukas-Evangeliums die Parabel übergegangen hat? Hätte sie ihm nicht um so mehr einleuchten sollen, da ihm so nahe liegen musste, bei den zuerst Berufenen und den Spätern, die jenen nicht nur gleich,

Digitized by Google

sondern als Erwählte sogar über sie gestellt werden, an die ältern Apostel, und seinen zwar erst später zu derselben Arbeit im Weinberg des Herrn berufenen, aber so hoch über ihnen stehenden Apostel Paulus zu denken? Gewiss hätte er die Parabel nicht aufgenommen, ohne ihr eine solche Beziehung zu geben, um ihr aber eine solche zu geben, eignete sie sich doch wieder nicht für sein paulinisches Interesse. Werden auch die Letzten durch die Art und Weise, wie sie ihren Lohn empfangen, vor den Ersten sehr ausgezeichnet, so stehen sie doch diesen in der Arbeit sehr nach, sie haben weit nicht so viel gearbeitet, wie der Andere, der Apostel Paulus aber rühmt ja gerade diess von sich in Vergleichung mit den ältern Aposteln, *περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα*, 1 Cor. 15, 10. Diesen Vorzug seines apostolischen Wirkens wollte er nicht, wie hier kaum hätte vermieden werden können, in Schatten gestellt sehen.

Was Sie über das marcionitische Evangelium sagen, befremdet mich nicht. Wer in seiner Kritik mit dem J. 60 so vollständig abgeschlossen hat, für den kann freilich das marcionitische Evangelium nur in weiter Ferne liegen. Sie nennen es ein Unding und meinen, Ritschl und ich haben ebenso nutzlos als grundlos dieses Excerpt Marcions aus unserem Lukas-Evangelium zur Grundlage desselben ersonnen. Woher wissen Sie aber, dass es ein Excerpt ist, kennen Sie die Gründe, die gegen diese Annahme sind, haben Sie sie gehörig erwogen, sind Sie im Stande, sie zu widerlegen? Es bestraft sich immer von selbst, wenn man über Fragen, die einmal auf dem Wege liegen, welchen man gehen muss und nicht umgangen werden können, ohne dass man sich selbst eines Hülfsmittels beraubt, das zur Lösung der Hauptfrage gehört, so absprechend und wegwerfend hinweggeht, oder sie geradezu ignorirt. Wer diess thun will, mag es thun, er verräth dadurch selbst die Beschränktheit und Einseitigkeit seines Standpunkts. Ich würde diess jedoch unberührt gelassen haben, wenn ich nicht des marcionitischen Evangeliums erwähnen müsste, um auf die Stellen zu kommen, welche Sie in Betreff desselben aus Markus und Lukas in Ihrem Sendschreiben S. 51 zusammengestellt haben. Ich danke es Ihnen, dass Sie mir dadurch Gelegenheit geben, zu dem von mir in meinen krit. Unters. S. 156 Bemerkten etwas nachzutragen. Da zwischen der Abfassung unseres kanonischen Lukas-Evangeliums und der des Markus-Evangeliums kein grosser Zeitunterschied

Digitized by Google

liegen kann, so kann man darüber im Zweifel sein, ob bei den Stellen, in welchen das Marcusevangelium mit Stellen zusammentrifft, die das ursprüngliche Lucasevangelium noch nicht hatte, sondern erst durch seinen letzten Verfasser erhielt, das Marcusevangelium oder das kanonische Lucasevangelium als das frühere vorauszusetzen ist. In meinen kritischen Untersuchungen neigte ich mich mehr zur erstern Annahme hin, nicht um mir, wie Sie mir schuld geben, einen nicht zu billigenden Kunstgriff zu erlauben, wozu ja auch gar keine Veranlassung wäre, da die Sache kein weiteres Moment hat, sondern nur aus dem Grunde, weil mir, abgesehen von jenen Stellen, einige Indicien davon vorhanden zu sein schienen, dass der Verfasser des Marcusevangeliums das Lucasevangelium noch in seiner ursprünglichen Gestalt vor sich hatte. Ich lege jedoch darauf kein Gewicht und gebe gern zu, dass die dabei in Betracht kommenden Stellen eher die andere Annahme wahrscheinlich machen. Marcus mag daher die Worte 12, 26. 27: *περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται, οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωυσέως ἐπὶ τῆ βάτῳ, ὡς εἶπεν*, aus Luc. 20, 37 haben, und ebenso in seiner Darstellung von den rebellischen Weingärtnern 12, 1 f. die Beschreibung des Lucas 20, 9—19, und in der Beschreibung der Einzugsscene 11, 1 f. die des Lucas 19, 29 vor sich gehabt haben, da er nicht blos V. 4, sondern auch schon V. 1 mit Lucas zusammentrifft. Alle diese Stellen hatte das ursprüngliche Lucasevangelium noch nicht, es liesse sich nun freilich auch denken, dass der letzte Verfasser des Lucasevangeliums das schon vorhandene Marcusevangelium benützt habe, in diesem Falle würde aber wohl auch noch Anderes, was Marcus allein hat, in unsern Lucas übergegangen sein, und da Marcus sonst in einem so durchgängigen Abhängigkeitsverhältniss erscheint, ist die Wahrscheinlichkeit der Priorität auch hier auf der Seite des Lucas.

Ihre Erklärung des Ausdrucks *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* hat für mich nichts Ueberzeugendes. Es sollen die sein, die am guten Geiste wahrhaft arm sind, nicht blos sich arm fühlen. Denn entweder sei dieses Gefühl der geistigen Armuth ein richtiges, dann zeige es nur eine wirklich vorhandene Armuth im Selbstbewusstsein an, oder ein unrichtiges, und dann wäre es eine heuchlerische Selbsttäuschung, im erstern Fall komme es aber eben wieder auf's wirkliche Armsein an. Wie kann es denn geistige Armuth geben, ohne

Digitized by Google

dass man sie fühlt, sich derselben bewusst ist? Nur dieses Wissen um die Armuth macht das Wesen der geistigen Armuth aus, sonst müssten ja alle, welchen der gute Geist fehlt, Böse und Gute ohne Unterschied, πτωχοὶ τῷ πνεύματι sein. Sie bringen daher bei Ihrer Erklärung das sich arm Fühlen nicht hinweg, und so sehe ich auch nicht, welchen Vorzug Ihre Erklärung vor der gewöhnlichen haben soll.

Da Sie meiner Erklärung der Parabel vom untreuen Haushalter zugestehen, dass sie die Schwierigkeiten, die man gewöhnlich in ihr findet, sehr einfach hebe und zugleich den Zusammenhang der an diese Parabel unmittelbar angeschlossenen Sentenzen auf eine sehr befriedigende Weise entziffere, so will ich auch die Ihrige, in welcher sich die ganze Eigenthümlichkeit Ihrer Auffassungsweise des Lucasevangeliums auf's Neue darlegt, nicht bestreiten, und schliesse mit der Ueberzeugung, dass wir bei aller Verschiedenheit des Standpuncts uns doch weit besser verstehen, als diess bei manchen andern Gegnern der Fall ist, und mit der Versicherung, dass Alles, was ich hier Ihnen entgegenhalten musste, der Hochachtung keinen Eintrag thun kann, welche ich gegen Sie, den auch jetzt noch Ungenannten und mir Unbekannten, schon aus Ihren Untersuchungen über die Evangelien gewonnen habe.

Eine verwandte, zugleich aber auch wieder sehr verschiedene Erscheinung begegnet uns in einem andern anonymen Kritiker der Evangelien, dem Verfasser der Schrift: Δός μοι πεσω, oder das Abhängigkeitsverhältniss der vier kanonischen Evangelien unter einander. Nachgewiesen vom Standpuncte des Glaubens. Berlin 1847 [1]). Wie der sächsische Anonymus

1) Auch dieser Kritiker ist wohl unter den Geistlichen zu suchen, wie ich nicht blos aus der für nöthig erachteten Anonymität, sondern auch daraus schliesse, dass er bei den von ihm kritisch behandelten Abschnitten nicht vergessen kann, dass sie Predigttexte sind. Einem Citat aus Schleiermacher's Vorlesung über den Matthäus im J. 1828 zufolge (S. 124), scheint er damals Schleiermachers Zuhörer gewesen zu sein.

Digitized by Google

will auch dieser neue die Evangelienfrage ohne allen weiteren literarischen Apparat, und ohne sich um die Forschungen und Ansichten Anderer zu bekümmern, rein nur auf dem Wege zur Entscheidung bringen, dass er die Ergebnisse seiner Vergleichung der verschiedenen Evangelientexte mit augenscheinlicher Evidenz darlegt. *Ἔρχου καὶ ἴδε! Sapere aude!* ruft er dem Leser seiner Schrift zu. Wer komme und sehe, und von etwaigen vorgefassten Meinungen hinsichtlich der Dignität der einzelnen Evangelien sich zu emancipiren den Muth habe, der werde den Inhalt des Buchs im Ganzen seinem Titel entsprechend finden und darüber das, was er nicht finde, leicht zu entschuldigen wissen. Das Resultat ist dasselbe, wie bei dem sächsischen Anonymus, dass Lucas den Matthäus, Marcus den Lucas und Matthäus, und Johannes alle drei benützt habe, somit allen diesen differirenden Darstellungen gegenüber nur das Matthäusevangelium als die ächte Grundlage der evangelischen Geschichte anzusehen sei. Auch darin trifft er mit seinem anonymen Vorgänger ganz zusammen, dass er die Mängel und Blössen, welche er in den Evangelien in ihrem Verhältniss zu einander entdeckt zu haben glaubt, ohne alle Bemäntelung aufdeckt, und mit den härtesten, schneidendsten Ausdrücken zur Sprache bringt, ohne jedoch der Wahrheit des Evangeliums irgend etwas vergeben zu wollen, denn vom Standpunct des Glaubens aus soll diese kritische Operation geschehen, des Glaubens nämlich, welcher in dem Worte des Herrn ausgesprochen sei: *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι.* Auch hier ist es hauptsächlich das Lucasevangelium, das diese Kritik über sich ergehen lassen muss. Worin nun aber beide sich wesentlich von einander unterscheiden, ist, dass der neue Anonymus die Differenzen des Lucasevangeliums nicht aus dem Character einer Tendenzschrift erklärt, und auch schon über den paulinischen Character desselben anders urtheilt. Während der erste der beiden Anonymen als die grösste Eigenthümlichkeit des Lucasevangeliums betrachtet, dass jede Aenderung, welche mit einer Stelle des Matthäus bei Lucas vorgenommen worden, jeder Zug, der zu einer Geschichte oder einem Gleichniss hinzugefügt oder davon hinweggethan, kurz jede wie immer heissende Abänderung, welche bei Lucas im Vergleich mit Matthäus anzutreffen sei, eine bestimmte Tendenz verrathe und einen offenen oder versteckten Paulinismus

Digitized by Google

enthalte, behauptet dagegen der zweite, dass der Gedankengang bei Lucas in so vielen Stellen sogar nur ein lexicalischer sei, und nur von dem Wortklang des jedesmal zuletzt Niedergeschriebenen, oder von dem confus bald diess bald jenes in einer gewissen Gegend der Matthäus-Rolle auffassenden Blicke abhänge. Willkürlich habe er verändert, weggelassen, zugesetzt. Die Reden des Herrn seien bei ihm die ordnungslos zusammengestellten schönen Glieder eines schönen, vorher in Stücke zerrissenen, Körpers. Während bei Matthäus uns meistens auch die Form der Aussprüche des Herrn durch Präcision, Durchsichtigkeit und Adel den Gott in Menschengestalt zeige, mache die Form bei Lucas den Christus in Jesu unkenntlich. Auf allen Tritten und Schritten stosse man bei ihm auf innere Widersprüche und Unmöglichkeiten. Seine Auffassung Christi sei durchaus äusserlich, wundersüchtig, fleischlich, seine Dogmatik liebe das Handgreifliche, bewege sich in sinnlichen Vorstellungen, sei häufig mystisch unklar. Von einem paulinischen Character des Lucasevangeliums will dieser Kritiker so wenig wissen, dass er ihm sogar eine Werkgerechtigkeitstheorie zuschreibt, die alles in das äusserliche Thun ziehe. Alles, was er moralisirend sage, habe zur Basis die Rechtfertigung durch Werke, hänge näher oder entfernter mit dieser zusammen. Darum predige er so gern den Pharisäern und Reichen von der Sündlichkeit des Reichthums und Verdienstlichkeit der Armuth vor, empfehle die Werkgerechtigkeit des gesinnungslosen Almosengebens als Mittel zur Reinigung, denke so gern die *πενία* und *πτωχεία* mit der *βασιλεία* und den *μαμωνᾶς* und *πλοῦτος* mit der *γεέννα* verbunden. Denkt man dieser Characteristik gegenüber etwa an die Parabel vom Zöllner, so erklärt es der Kritiker für einen blossen Zufall, dass Lucas hier ein so lebensvolles Gleichniss abgefasst habe. Das eigentliche Verdienst gebühre dem Worte, welches ihn darauf gebracht Matth. 5, 20. und das er hier verarbeitet habe mit Bausteinen aus Matth. 21, 28—31. Er habe sein Gleichniss ganz richtig gebildet, aber indem ihm der Sinn des Herrn Matth. 5, 20 von Rechtfertigung durch Werke und durch den Glauben durchaus fremd sei, setze er seinem Gleichniss ein *fabula docet* nach, wodurch er das Ganze auf's Aeusserliche und Werthlose ziehe, wodurch er uns selber den Beweis liefere, dass er nicht wusste, was er so schön abgebildet habe. Auch der pauli-

Digitized by Google

nische Universalismus soll dem Lucas völlig fremd sein. Er lege auf den Zusammenhang mit Abraham, Mose u. s. w. grosses Gewicht, vgl. 13, 16. 19, 9., auf Mose und die Propheten verweise er oft, der Messias müsse durchaus in allen Stücken dem Gesetze Moses nachgekommen sein K. 1. 2. Eine Hauptstelle in dieser Beziehung sei 7, 1—10. Lucas sei ein so durch und durch im engherzigen jüdischen Particularismus befangener Israelit, auch in dieser Beziehung so mosaisch und gesetzlich, dass er von dem Vorzug Israels vor den Heiden und der Zurücksetzung dieser sich nicht losmachen, die Berührung des jüdischen Messias mit Heiden sich nur als eine Entwürdigung desselben denken könne. Daher fehle bei ihm die Erzählung von den Magiern, von der Flucht nach Aegypten, von dem kanaanäischen Weibe, von dem Stater zur Entrichtung der Abgabe an die heidnischen Beamten, das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg, worin die ἔσχατοι offenbar die Heiden seien. Mit diesem Particularismus stehe nicht im Widerspruch, dass derselbe Lucas sich zugleich gelegentlich unersättlich zeige in Zusammenbringung Christi mit Zöllnern und Sündern. Beides habe denselben Zweck. Er handle einmal aus religiös-particularistischem Nationalbewusstsein, das anderemal aus Neigung, das im Leben des Erlösers abnorm Erscheinende zu cumuliren. Das in diesem Betracht Abnorme, welches ihn so frappirt habe und das er dann übertreibe, sei das ἐ γὰρ ἠλθον καλέσαι δικαίους ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν Matth. 9, 13. Jener jüdische Particularismus schlage hier in einen christlichen um, und beide kommen darin zusammen, dass jener wie dieser arbeite *in Messiae gloriam*. Trotz aller dieser Mängel des dritten Evangeliums soll der Verfasser desselben ein wahrhaft redlicher Mann gewesen sein, der bei der Abfassung seiner Schrift nicht etwa mit Täuschung und Lüge umgegangen sei. Wenn er freilich sein Leben Jesu für historischen Bericht ausgegeben hätte, so müsste man hier mehr als *fraus pia* statuiren, offenbare freche Lügen würden statthaben. Darüber beruhige uns aber sein Exordium, in welchem er ja nur von einer διήγησις περί, nicht von einer ἱστορία τῶν — rede, zwar sage, dass er nichts berichten werde, was nicht in dem wirklich authentischen Matthäusevangelium begründet sei (bei den αὐτόπται habe man an Matthäus in der Mitte der übrigen Jünger zu denken) und seine Diegese nur im Vergleich mit den bekannten

Digitized by Google

unkanonischen apokryphischen Machwerken für vorzüglicher gehalten wissen wolle.

Ueber das Marcusevangelium bietet unser Kritiker nichts besonders Bemerkenswerthes dar, da er nur die nun kaum einem weiteren Zweifel unterliegende Ansicht über den Character dieses Evangeliums und sein Verhältniss zu den beiden andern synoptischen durch die Ergebnisse seiner Forschung bestätigt, um so merkwürdiger ist dagegen das Resultat, auf welches er auf seinem, wie es scheint, ganz unabhängigen Wege in Betreff des johanneischen Evangeliums gekommen ist. Das Verhältniss des vierten Evangeliums zu den drei ersten ist daher der Gegenstand des zweiten Theils seiner Schrift. Am bezeichnendsten hat er seine Ansicht von demselben in Beziehung auf Joh. 11 ausgesprochen. Er nennt diess ein Meisterstück von johanneischer Tiefe und Sinnigkeit, von apokryphischer Kunst und Kühnheit. Aus welchen Elementen Johannes hier schaffe und bilde, darüber seien wir keinen Augenblick im Zweifel. Joh. sehe, dass Matth. eine Todtenerweckung habe K. 9, 18 f., dass Lucas ausser dieser aus eigenen Mitteln noch eine in grelleren Farben habe, den Jüngling zu Nain. Historisch aber wolle Johannes gar nicht sein, er wolle nur die Idee verherrlichen. Er erzähle daher weder die bei Matthäus noch die Lucas eigenthümliche Todtenerweckung, sondern eine dritte, d. h. überhaupt eine Todtenerweckung in gesteigerter Gestalt, in noch leuchtenderen Farben, in noch grösserer Wunderbarkeit als Lucas. Wäre diese Aufgabe zu lösen Johannes unmöglich, so würde er gar keine erzählen. Das schon Vorhandene um eine Auflage zu vermehren, sei nirgends seine Absicht, sei im Widerspruch mit seinem Wesen und seiner Aufgabe, und wäre auch in der That etwas Ueberflüssiges gewesen. Daher auch die Erscheinung, dass er von dem grossen Material des Matthäus so wenig aufnehme und verarbeite, und wenn wir seinen guten Hirten und seinen Weinstock nicht als solche wollen gelten lassen, von allen Gleichnissen des Herrn bei Matthäus und Lucas kein einziges wiedergebe. Johannes habe keine Gleichnisse Christi erzählen können, weil bei ihnen die unbedingte Nothwendigkeit eingetreten sei, sie in ihrer bestimmten Form wiederzugeben. Daraus erkläre sich, warum das vierte Evangelium alles das nicht habe, was es nicht hat, und in Vergleich mit diesem so unendlich

Digitized by Google

arm und dürftig an Inhalt sei. K. 11 verwende nun Johannes zur Einfassung seines Gemäldes auf eine äusserst geistvolle Weise die bei Lucas gegebenen zwei weiblichen Charactere der Martha und der Maria. Den Namen seines Helden liefere, gewiss auch genial gewählt, der arme aber hochselige Lazarus des Lucas (S. 174). Wie Johannes nur eine Todtenerweckung habe, aber in höchster Potenz, so gebe er auch nur eine Blindenheilung, aber in höchster Potenz, und das Gleiche thue er bezüglich eines Gichtkranken, Er erzähle von jeder Hauptart der Wunder nur Eines, aber ein stärkstes. Abgesehen von seinen langen Reden und streitsüchtigen Disputationen nehme er von jeder Art Stoff ein Beispiel, stelle aber sein Ideal daran, d. h. ein *Nonplusultra* auf. Das Verfahren unsers Kritikers ist auch bei dem johanneischen Evangelium ein durchaus comparatives. Aus den Data seiner Vergleichung mit Matthäus und den beiden andern Synoptikern construirt er sich seine Ansicht von dem Character dieses Evangeliums überhaupt. So treffend seine kritische Analyse in mancher Beziehung ist (es gilt diess besonders von dem mit Matth. 8, 5 f. Luc. 7, 1 f. parallelen Abschnitt Joh. 4, 46 f. von dessen vergleichender Betrachtung er ausgeht, um an ihm die Berechtigung nachzuweisen, dass bei Johannes Abhängigkeit anzunehmen sei), so viel Willkürliches, Gesuchtes, Kleinliches findet sich bei ihm, da er zu sehr am Einzelnen hängen bleibt. Gegen das Resultat aber, das er zieht (S. 149), möchte im Allgemeinen nicht viel einzuwenden sein: „Es kann nicht anders sein, als dass der Verfasser des vierten Evangeliums aus den andern schöpfte, er ist in allem, was er gibt, nur Exaggeration derselben, ist höchst frei mit den historischen Daten umgegangen und hat in reichem Maasse abgebrochen und zugesetzt. Bei Matthäus findet sich die einfache und bündige, die sachgemässe und sachlich reiche Darstellung, bei Johannes eine bunte und schwülstige, formvolle und inhaltsleere. Er gibt die theologische Bearbeitung des in Matthäus Gegebenen, die Resultate längerer Arbeit der spätern Theologie". Woher er seine Logos-Idee habe, wird S. 177 gesagt, könne bei dem Johannes, der unser viertes Evangelium geschrieben, wenn wir an die Gnostiker und ihn im Zusammenhang mit seiner Zeit denken, keine Frage sein. In dem Prooemium des ersten johanneischen Briefs, in welchem man sonst den deutlichsten Beweis der Autopsie des Verfassers des Evan-

Digitized by Google

geliums zu haben glaubt, findet unser Kritiker das gerade Gegentheil. Der Verfasser erkläre sowohl, dass er nicht des Herrn Person, sondern nur ein Etwas geschaut, nicht ihn selber, sondern nur *περὶ τῦ λόγυ*, wie bei Lucas *περὶ τῶν πεπληρ.* vernommen, nicht aus des Herrn Munde, sondern nur die durch Vermittler mögliche *ἀγγελία* gehört habe, sondern auch, dass er geschrieben auf Grund vorhandener schriftlicher Denkmäler, weil er das, was er in Erfahrung gebracht, mit den Händen befasst zu haben versichert. Auf ganz eigenthümliche Weise wird hier behauptet, das, was der Verfasser des Briefs *περὶ τῦ λόγυ τῆς ζωῆς* gehört, gesehen, geschaut, betastet habe, seien die schriftlichen Denkmäler über die Erscheinung des Herrn auf Erden, namentlich die *κατὰ Ματθ. κ. Λυκ. κ. Μαρκ.* Auf sie bezogen, passe das *ἐψηλ.* ganz ebenso gut, wie die drei andern Verba, und komme zu seinem vollen Recht und Sinn (S. 186).

Unsere abgeleiteten kanonischen Evangelien, wird noch im Allgemeinen gesagt, seien die ersten Systeme der christlichen Lehre, die ersten christlichen Dogmatiken. Als solche und nicht als Geschichte haben die Verfasser sie ehrlich gegeben und die Zeitgenossen dankbar genommen und gebraucht. Wenn die Urheber alles in die Gestalt von Lebensgeschichte bringen, alles den Herrn sagen und thun lassen, was sie grossentheils selber sagen und thun, und dogmatisch sich auszusprechen keine andere Form wissen, als welche sie aus Matth. kennen, so sei diess ganz in der Ordnung. Was sie als das Ihre geben, haben wir auch als die Resultate der Arbeit anzusehen, welche bis auf ihre Tage der schöpferische christliche Geist überhaupt gethan habe. In den Ueberschriften *Εὐαγγ. κατὰ Λυκᾶν, κατὰ Ἰωάννην* sehen wir einerseits die freieste apokryphische Licenz, welche die Abfassung gewisser Schriften unbedenklich zu gewissen Namen in Beziehung setze, andererseits die offene Erklärung, dass die Genannten nicht selber die Autoren seien, sondern nur, dass eine Abhängigkeit der Autoren von ihnen stattfinde. Die Entstehung dieser Ueberschriften erkläre sich einfach daraus, dass der Uebersetzer des ursprünglich hebräisch geschriebenen Evangeliums seine Arbeit mit Recht zuerst *Εὐαγγ. κατὰ Ματθ.* genannt habe. Die Abfassung der abgeleiteten drei Evangelien habe überhaupt nur einen Sinn, wenn die Autoren sich dazu entschlossen, weil sie glaubten, das Vorhandene angemessener erweitern, anschaulicher darstellen,

Digitized by Google

erbaulicher wiedergeben zu können. Denn hätten sie nur die Darstellung der historischen Wirklichkeit geben wollen, so habe bei Bekanntschaft mit den Vorgängern nur deren Berichtigung oder Ergänzung Zweck sein können. Dagegen aber streite hier alles bei ihnen (S. 189—193).

Die beiden anonymen Kritiker mögen Manche dadurch von sich abstossen, dass sie ihre Ergebnisse als einfache Behauptungen und Wahrnehmungen, ohne genauere Motivirung, in ziemlich schroffer Form hinstellen, und sich kein Bedenken daraus machen, die strengsten Consequenzen aus ihnen zu ziehen. Man würde aber sehr Unrecht thun, wenn man aus diesem Grunde den kritischen Werth ihrer Untersuchungen verkennen, oder sie wohl auch kaum der Beachtung werth halten wollte. Man hat sich gar sehr darin gefallen, die neueste Kritik dadurch zu verdächtigen, dass man sie beschuldigte, nur von philosophischen Voraussetzungen aus, im Interesse eines bestimmten philosophischen Systems, das sich auf keinem andern Wege mit der christlichen Wahrheit in Einklang bringen lasse, habe sie auf so extreme, so Vieles, was bisher immer als eine längst ausgemachte Wahrheit galt, gewaltsam umstossende Behauptungen kommen können. Den klaren Beweis des Gegentheils geben Kritiker, wie diese Anonymi. Aus dem Munde der Unmündigen zeugt hier gleichsam die Wahrheit von sich selbst. Diese Männer sind keine Philosophen, sie sind sogar nicht einmal Gelehrte, und wenn sie es auch sind, wollen sie hier wenigstens von ihrer Gelehrsamkeit keinen Gebrauch machen. Recht absichtlich ignoriren sie beinahe alles, was bisher von Andern auf demselben Gebiete geleistet worden ist. Sie halten sich einzig und allein an ihren Evangelientext, vergleichen jeden der vier Evangelisten mit allen andern, sehen alles, was hier in Betracht zu ziehen ist, selbst jeden Ausdruck scharf darauf an, wie er sich zu den entsprechenden Stellen verhalte, und geben die Resultate ihrer Vergleichung als einfache Wahrnehmungen, als Nachweisung eines Thatsächlichen, das, wenn man einmal darauf aufmerksam gemacht ist, so klar vor Augen liegt, dass es von Niemand, der nicht den Augenschein läugnen will, in Zweifel gezogen werden kann. Sie haben nur Einen Vortheil, dass sie kein dogmatisches Vorurtheil zu ihrer vergleichenden Betrachtung mitbringen, und ohne sich um die Folgerungen zu bekümmern, die man aus

Digitized by Google

ihren Sätzen ziehen kann, oder ziehen muss, den Weg, welchen sie als den richtigen erkannt haben, unverrückt verfolgen. Und das Resultat, auf das sie auf diesem Wege kommen, ist? Nicht nur stimmen sie, jeder für sich, in dem wichtigsten Puncte mit einander überein, sondern treffen auch mit demselben Resultat zusammen, das eine Kritik, welcher man nicht den Vorwurf machen kann, dass sie ohne Benützung des zur Kritik nöthigen gelehrten Materials, ohne genaue Berücksichtigung der Arbeiten der Vorgänger, rein autodidaktisch verfahre, zuvor schon, ganz unabhängig von ihnen, erhoben hat. Dass unsere Evangelien in einem Abhängigkeitsverhältniss zu einander stehen, das auf das Matthäusevangelium als ihre Grundlage zurückführt, dass schon in Folge dieses Verhältnisses die drei Evangelien, welche theils das Matthäusevangelium zur gemeinsamen Voraussetzung haben, theils unter sich von einander abhängig sind, nicht als rein historische Darstellungen, sondern nur als Tendenzschriften genommen werden können, ist das gemeinsame Ergebniss von Forschungen, die von sehr verschiedenen Puncten ausgegangen sind. Zu diesem kritischen Hauptsatz selbst aber stellen sich die beiden Kritiker wieder auf verschiedene Weise. Steht einmal so viel fest, dass drei unserer kanonischen Evangelien nicht als streng historische Schriften betrachtet werden können, so fragt sich, wie sich dazu die Voraussetzung ihres apostolischen Ursprungs verhält. Der Eine nun hält ihn auf's Entschiedenste fest, der Andere lässt ihn fallen, beide aber verwickeln sich in Schwierigkeiten, die sie auf ihrem Standpunct nicht heben können, und zeigen so, dass man bei ihrem kritischen Verfahren zwar recht gut auf gewisse Ergebnisse kommen kann, deren Wahrheit sich nicht bestreiten lässt, dass man aber doch nur auf halbem Wege stehen bleiben muss, wenn man seinen Gesichtskreis nicht weiter ausdehnt und die Hülfsmittel verschmäht, die schon durch die Vorarbeiten Anderer gegeben sind. Es ist schon gezeigt, wie unnatürlich die Annahme des sächsischen Anonymus ist, der eigentliche Verfasser des Lucasevangeliums sei der Apostel Paulus. Hat das Lucasevangelium eine so entschiedene antithetische Tendenz, so ist an sich schon wahrscheinlich, dass es einer spätern Zeit angehört, in welcher Verhältnisse vorhanden waren, welche die Entstehung eines solchen Evangeliums begreiflich machen. Es kann daher nur erwünscht sein, dass man durch äussere Zeugnisse nicht genöthigt

Digitized by Google

ist, es für das Werk seines angeblichen Verfassers zu halten, und der Mangel an allen weiter hinaufreichenden Data sogar keine andere Annahme möglich macht, als die einer spätern Abfassung. Glaubt man dagegen, wie diess bei dem zweiten Anonymus der Fall ist, das Abhängigkeitsverhältniss der drei Evangelien mit der Voraussetzung ihres apostolischen Ursprungs nicht vereinigen zu können, so ist die doppelte Behauptung, welche darauf gebaut wird, dass diese Evangelien keine historischen Darstellungen sind, und als solche nur die Erzeugnisse einer spätern Zeit sein können, zu wenig begründet, solange man nicht den eigenthümlichen Tendenzcharacter eines jeden dieser drei Evangelien und seine innere Composition, wie sie ganz besonders bei dem johanneischen Evangelium eine so wichtige Frage ist, genauer und richtiger erforscht hat. Man bleibt so immer nur an Einzelnheiten hängen, ohne sich zu einer allgemeinen, das Ganze umfassenden und das Einzelne erst begründenden Ansicht zu erheben. So viele unmotivirte, willkürliche, gar zu subjective Behauptungen, unhaltbare, selbst den Zufall zu Hülfe nehmende Erklärungsversuche, wie sie sich besonders in der Schrift des zweiten Anonymus finden, haben darin ihren Grund. Auch da, wo das Richtige getroffen ist, wie z. B. diesem Kritiker Joh. 11 sich die Bemerkung aufdringt, dass Johannes gar nicht historisch sein wolle, dass er nur die Idee verherrlichen wolle, sieht man in den innern Zusammenhang nicht tiefer hinein, man hat nur eine einzelne glückliche Wahrnehmung, die ihren kritischen Werth erst dadurch erhalten kann, dass man sie weiter verfolgt, und mit Anderem, was mit ihr zusammengehört, unter den Gesichtspunct einer durchgreifenderen Einheit zu bringen weiss. Wie die beiden Kritiker von dem Puncte aus, in welchem sie ganz einig sind, schon bei der Frage nach der Entstehungszeit der genannten Schriften sich trennen, so muss uns noch besonders auffallen, wie weit sie in ihrem Urtheil über den Character des Lucasevangeliums auseinandergehen. Während es dem Einen ein so durch und durch paulinisches Evangelium ist, dass es sogar der Apostel Paulus selbst geschrieben haben soll, findet der Andere in ihm den gerade entgegengesetzten Character einer auf Werkgerechtigkeit und äussere Moralität gerichteten und noch an dem Particularismus des Judenthums hängenden Darstellung. Der Erstere ist ohnediess in seinem Recht, aber auch dem Zweiten kann

Digitized by Google

man nicht absprechen, dass er eine Seite des Lucasevangeliums in's Auge fasst, welche ein solches Urtheil nicht als völlig unbegründet erscheinen lässt, beide jedoch irren auf eine Weise, die zwar auf ihrem Standpunct sehr natürlich ist, aber auch das Mangelhafte desselben nur um so klarer macht. Fasst man einmal das Lucasev. auf die eine oder die andere Weise auf, so muss man auch den ganzen Inhalt desselben unter den einen oder den andern Gesichtspunct bringen. Daraus entsteht aber nur der doppelte Fehler, dass der Eine auch solche Stücke des Evangeliums, welche offenbar einen judaisirenden Character an sich tragen, für paulinisch erklären muss, der Andere sogar einem Abschnitt, wie die Parabel vom Zöllner ist, etwas aufzudringen sucht, was das gerade Gegentheil der paulinischen Rechtfertigungslehre ist. Wie kann man aus allen Widersprüchen dieser Art, die nun einmal auf keinem der beiden Standpuncte, auf welchen diese Kritiker stehen, sich lösen lassen, herauskommen, wenn man nicht auf dem einmal betretenen Wege weiter geht, und mit Benützung von kritischen Hülfsmitteln, die über den Gesichtskreis jener Kritiker weit hinausliegen, einen Standpunct zu gewinnen sucht, auf welchem contrastirende Erscheinungen, wie sich uns am Lucasevangelium zeigen, von selbst ihre Lösung finden? So erfreulich es daher sein mag, wovon die besprochenen Schriften den Beweis geben, eine freiere, der alten Vorurtheile sich entbindende Kritik in dem Bewusstsein der Zeit tiefere Wurzel fassen zu sehen, so stellt sich doch an solchen kritischen Bestrebungen, je weniger sich ihre Berechtigung verkennen lässt, nur um so klarer die Nothwendigkeit heraus, eine Kritik, welcher immer noch so viel Unnatürliches und Gezwungenes, so viel Vages und Willkürliches anhängt, auch von den Fesseln vollends zu befreien, in welchen sie noch gebunden liegt.

Schriften, wie die der beiden anonymen Kritiker haben etwas Frisches und Kräftiges, es spricht sich in ihnen eine Entschiedenheit und Selbstgewissheit aus, die auch bei dem Leser Vertrauen erweckt, und ihm trotz aller Missgriffe, die hier offen vor Augen liegen, die Ueberzeugung gibt, er befinde sich hier auf dem Wege eines Fortschritts. Einen ganz andern Eindruck macht der Veteran der neutestamentlichen Kritik, welchen wir, nachdem er nun schon zum fünften Mal mit der anerkennungswerthesten Sorgfalt und Genauig-

Digitized by Google

keit und mit einem wahrhaft unermüdlichen Fleisse das ganze Material derselben durchgearbeitet hat, jetzt gerade auf dem wichtigsten Puncte nur Rückschritte machen und an seinen eigenen Behauptungen irre werden sehen. Welche Neigung verräth sich in der neuesten fünften Ausgabe des DE WETTE'schen Lehrbuchs der Einleitung in die Schriften des N. T. (Berlin 1848), sich überall so viel möglich auf die rein conservative Seite zu stellen! Welchen Contrast bildet schon die Vorsicht und Aengstlichkeit des in solchen Arbeiten ergrauten Forschers mit dem Tone, den man sonst an dem Manne gewohnt war, welcher einst, in einer freilich schon weit zurückliegenden Zeit, die Bahn der Kritik der Schriften des alten und neuen Testaments mit so frischem kühnen Muthe betreten hatte! Noch in der auch jetzt wieder vorgedruckten Vorrede zur ersten Ausgabe hatte DE WETTE sich so ausgesprochen: „Die Freunde kritischer Untersuchungen werden durch die meistens unbestimmten Ergebnisse nicht befriedigt sein, diejenigen hingegen, welche unsere heil. Schriften nur mit dem Auge der frommen Andacht betrachten, werden sich durch die Freiheit der Untersuchung verletzt fühlen. Ich selbst hätte gewünscht bestimmtere und den herrschenden kirchlichen Annahmen günstigere Ergebnisse zu finden; aber die Wahrheit kann hier allein entscheiden, und das ist keine rechte Wahrheitsliebe, welche nicht den Vorwitz der Wissbegierde und fromme Vorurtheile zum Opfer zu bringen weiss. Den Nutzen der Kritik setze ich vorzüglich in die dadurch wach erhaltene Thätigkeit des Forschungsgeistes; dieser Forschungsgeist aber kann nie der wahren christlichen Frömmigkeit Eintrag thun". Ist es doch, wie wenn der aufrichtige, wahrheitsliebende Mann selbst nicht umhin gekonnt hätte, in der Vorrede zur neuesten Ausgabe seines Lehrbuchs sich sein eigenes Bild aus der früheren Zeit vorzuhalten. „Es ist mir", hören wir ihn sagen, „sonderbar in der Kritik des N. T. gegangen. Als ich in diesem Fache zuerst auftrat, erschien ich in der vordersten Reihe und ward von Vielen als ein gefährlicher Stürmer betrachtet: jetzt sehe ich mich zu der mittleren Reihe der conservativen Kritiker (die freilich noch weit von derjenigen der alles halten wollenden Apologeten absteht,) zurückgedrängt und doch ist meine Ansicht und Stellung im Ganzen dieselbe geblieben. Ich hoffe, dieser neue Sturm wird ebenso vorübergehen, wie der STRAUSS'sche". Nur ein

Digitized by Google

vorübergehender Sturm wäre also, was seit Strauss in der neutestamentlichen Kritik geschehen ist, und doch wäre, wie ich meine, schon an Strauss zu sehen gewesen, dass solche Stürme, wenn man sich dieser Bezeichnung bedienen will, keineswegs eine so vorüberrauschende Erscheinung sind, die, ohne eine nachhaltigere Wirkung zurückzulassen, ebenso schnell wieder verschwindet, wie sie gekommen ist. Es kann meine Absicht nicht sein, über den Standpunct selbst, von welchem aus de Wette solche Urtheile vernehmen lässt, mit ihm zu rechten. Die Frage ist nur, wie er denselben gegen die zu behaupten weiss, welchen er mit so entschiedenem Widerspruch gegenübertritt. Es kann diess mit wenigen Worten geschehen, denn so sehr die Erwartung durch den Ton der Vorrede gespannt wird, so unbefriedigt kehrt man von den Stellen zurück, wo das Vorausverkündigte geleistet sein sollte. Allein das Characteristische dieser conservativen Kritik ist eben diess, dass sie es auch mit der Widerlegung der ihr entgegenstehenden Ansichten ebenso leicht nimmt, wie mit ihren absprechenden Urtheilen.

Die von mir und meinen Schülern wieder heraufbeschworenen Gespenster des Hebräerevangeliums, als des ältesten aller Evangelien und des Urlucas zu verscheuchen, der Hypothese unserer Tendenzkritik, dass das dritte Evangelium nichts sei als ein Willkür-Erzeugniss aus dem Stoffe des ersten, und den aus der gleichen Tendenzsucht hervorgegangenen Vernichtungsangriffen auf das vierte Evangelium entgegenzutreten, bezeichnet de Wette in der Vorrede als die dreifache Aufgabe, mit welcher er sich in dem Abschnitt über die Evangelien zu beschäftigen gehabt habe.

Wenn man von einem wieder heraufbeschworenen Gespenst des Hebräerevangeliums hört, so sollte man meinen, die so bezeichnete Ansicht könne nicht abentheuerlich genug sein. Und doch beruht sie nur auf dem einfachen Schluss: da Matthäus nach Zeugnissen, welche glaubwürdig genug sind, um beachtet zu werden, sein Evangelium in hebräischer Sprache für die Hebräer geschrieben hat, und wir zugleich von einem Evangelium wissen, das unter dem Namen des Hebräerevangeliums sehr verbreitet war, und in jedem Fall eine sehr alte Schrift und der Grundstamm mehrfacher Zweige der Evangelienliteratur, wie auch de Wette zugibt, gewesen sein muss, so ist die Annahme nicht unwahrscheinlich, dieses Hebräer-

Digitized by Google

evangelium sei eben das ursprüngliche Matthäusevangelium gewesen. Nimmt man nun dabei an, dass dieses Evangelium, wie es ja in verschiedenen Formen erscheint, je länger es gebraucht wurde, auch um so mehr Zusätze und Umgestaltungen apokryphischer Art erhalten habe, durch welche es sich von unserm jetzigen Matthäusevangelium unterschied, so ist nicht zu sehen, was von dieser Seite gegen seine ursprüngliche Identität mit demselben eingewendet werden kann. Gesetzt, es wäre nicht so, wie lässt sich denn denken, dass das von Matthäus hebräisch geschriebene Evangelium so spurlos verschwunden ist, dass sich keine Kunde mehr davon findet, oder wie annehmen, dass, wenn es doch schon ein in hebräischer Sprache geschriebenes Evangelium gab, erst noch aus unserem Matthäusevangelium eine hebräische Uebersetzung gemacht worden ist? Die Frage wäre also nur, ob wir etwa Grund haben, die Zeugnisse, nach welchen Matthäus sein Evangelium hebräisch geschrieben haben soll, für verdächtig zu halten? Man sehe aber nur, wie wenig DE WETTE Lehrb. §. 97, a. b. dagegen irgend etwas einzuwenden gewusst hat. Warum sollen denn diese Zeugnisse einem Kritiker nichts gelten, der sich sonst rühmt, seine Kritik auf geschichtliche Zeugnisse zu gründen? Ebenso wenig ist von ihm für die beiden weitern Fragen, die hier noch in Betracht kommen, ob das Hebräerevangelium so unselbstständig erscheine, dass wir es für keine Urschrift halten können, und unser Matthäusevangelium so selbstständig, dass es keine Uebersetzung sein kann, irgend etwas Erhebliches beigebracht worden. Der Verdacht eines secundären Ursprungs fällt hinweg, wenn das, was darauf hinzuweisen scheint, als etwas erst später Hinzugekommenes angesehen werden kann. Was aber die behauptete Ursprünglichkeit unsers griechischen Matthäusevangeliums betrifft, so wird sie von DE WETTE einzig auf die Uebereinstimmung mit den andern Synoptikern in der Anführung alttestamentlicher Stellen nach den LXX gegründet. Allein nach den LXX konnte ja auch ein Uebersetzer diese Stellen geben. Nun sind aber überdiess unter diesen Stellen auch solche, welche nicht nach den LXX, sondern unmittelbar nach dem A. T. angeführt werden. Zur Erklärung hievon mit BLEEK zu sagen, der Verfasser des Matthäusevangeliums sei ein gelehrter glaubiger Jude gewesen, dem das A. T. im Original bekannt und geläufiger als nach den LXX war, der aber gleichwohl sein

Digitized by Google

Evangelium griechisch geschrieben habe, ist reine Willkür, welche schon diess gegen sich hat, dass er ja doch in dem grösseren Theil der aus dem A. T. citirten Stellen den LXX folgte. Warum soll denn nicht auch ein Uebersetzer, wenn wir nur nicht annehmen, er habe seine Arbeit gar zu gedankenlos gemacht, sich veranlasst gesehen haben, theils schon wegen des geläufigeren Ausdrucks, der einem Schriftsteller, wie wir uns den Verfasser unsers griechischen Matthäusevangeliums denken müssen, nicht so gleichgültig gewesen sein kann, theils mit Rücksicht auf den Zweck, welchem die citirten Stellen dienen sollten, für gut gefunden haben, da und dort von den LXX abzugehen? Finden sich diese Abweichungen nach Bleek's Bemerkung hauptsächlich da, wo der Evangelist pragmatische Nachweisungen über die Erfüllung alttestamentlicher Aussprüche geben will, so erhellt ja eben aus diesem Pragmatismus der Grund dieser Erscheinung. Wie konnte er in den 2, 15 (wo die τέκνα, wie die LXX statt υἱὸς haben, offenbar nicht passten) 2, 23. 8, 17 citirten Stellen den LXX folgen? Fragen wir nun aber weiter, wer wird zuerst auf den Gedanken gekommen sein, so eigenthümlich angewandten alttestamentlichen Stellen, wie namentlich die 2, 15 u. 23 citirten sind, eine messianische Beziehung in dem Sinne zu geben, in welchem diess in diesen Stellen geschehen ist, ein griechisch redender und denkender Jude, der sonst an die LXX sich zu halten gewohnt war, oder ein Hebräer, welcher sich der hebräischen oder aramäischen Sprache für den Schriftgebrauch bediente, so wüsste ich nicht, warum die letztere Annahme der erstern nicht unbedingt vorgezogen werden sollte, und sehe daher auch nicht, was der von mir in meiner Schrift über die Evangelien S. 578 aus diesen Stellen gezogene Schluss Anstössiges haben soll. Es ist auch von de Wette nichts dagegen bemerkt, sondern die Stelle der Einwendung vertritt nur ein stummes Ausrufungszeichen. Schon aus diesen Gründen kann ich mich nur gegen die Behauptung de Wette's erklären, betrachte ich aber die Sache auch noch aus dem apologetischen Gesichtspunct, so begreife ich noch weniger, welches Interesse ein Kritiker, wie de Wette, haben kann, die so gut bezeugte Angabe, Matthäus habe sein Evangelium ursprünglich hebräisch geschrieben, zu verwerfen. Schneiden wir ebendamit den Zusammenhang unsers griechischen Matthäusevangeliums mit einer hebräischen Urschrift

Digitized by Google

sb, welche aller Wahrscheinlichkeit nach keine andere als das sogenannte Hebräerevangelium war, so weiss ich nicht, worauf der Anspruch unseres Matthäusevangeliums, ein Werk des Apostels Matthäus zu sein, noch gegründet werden kann, wenn es nicht einzig nur die Ueberschrift κατὰ Ματθαῖον sein soll.

Ein anderes Gespenst sieht DE WETTE im marcionitischen Evangelium, wie es nach den neuesten Untersuchungen erscheint. Wäre er doch nur der rechte Geisterbanner für solche Gespenster, aber er hält es ja immer wieder selbst mit ihnen, und sie gewinnen durch ihn nur einen weitern Spielraum ihrer unklarer Existenz. Die Frage nach dem marcionitischen Evangelium ist durch DE WETTE so wenig weiter gefördert, dass sie durch ihn nur in einen noch unsicherern Stand gebracht ist, indem er einerseits zwar die hergebrachte Ansicht festhält, andererseits aber auch der gegenüberstehenden so viel zugibt, dass das Eine das Andere immer wieder aufhebt, und nur so viel feststeht, dass in jedem Fall auch hierin die neueste Kritik völlig Unrecht hat. Es soll also zwar, wie RITSCHL behauptet, ein Theil der Stellen, die Marcion nicht oder anders las, aus exegetischen Gründen als Interpolationen zu erkennen sein, oder wenigstens kritischen Anstoss geben, in Ansehung der meisten aber die Hypothese, dass Marcion den Urlucas in Händen gehabt, keinen Grund haben. Das Letztere sucht DE WETTE in den Stellen, die nach RITSCHL im Urlucas gefehlt haben, specieller nachzuweisen, aber mit welchen Gründen, wenn z. B. bei 4, 24—27 bemerkt wird, die Stelle könne nicht entbehrt werden, wenn V. 28 nicht unbegreiflich sein soll? Die ganze Ansicht von einem Urlucas, durch dessen Ueberarbeitung erst unser kanonisches Evangelium entstanden sei, wird eine Unterstellung genannt, welcher schon das Proömium nicht entspreche, auch könne nicht zugegeben werden, dass jene Urschrift bis auf Marcion hin vorhanden gewesen (warum nicht, wenn Marcions Evangelium eben dieser Urlucas war?), Marcion habe ja selbst nur den Verbesserer des angeblich verderbten kanonischen Lucas machen wollen u. s. w. Was nützt die blosse Wiederholung solcher Argumente, deren Schwäche und Unsicherheit klar genug gezeigt ist? Die ganze Frage über das marcionitische Evangelium ist nicht tief genug aufgefasst. Sie hängt auf's engste zusammen mit der Frage nach dem Character und der Tendenz des Lucasevangeliums. Gibt

Digitized by Google

man einmal zu, wie diess ja auch von DE WETTE geschieht, dass der Verfasser des Lucasevangeliums bei seiner unläugbaren Abhängigkeit von dem Matthäusevangelium willkürliche Auslassungen und Aenderungen vorgenommen habe, so ist man dadurch genöthigt, die hierin sich verrathende Tendenz so genau als möglich zu verfolgen, um sie in ihrem Ursprung zu begreifen. Zeigt sich nun, wie sich aus den neueren Untersuchungen ergibt, die in jedem Fall eine genauere Berücksichtigung verdient hätten, dass die Eigenthümlichkeiten des Lucas in seinem Unterschied von Matthäus nur aus einem sehr durchgreifenden paulinischen Interesse erklärt werden können, während dasselbe Evangelium auch wieder Bestandtheile einer davon verschiedenen Richtung enthält, welche Aufmerksamkeit verdient eine Erscheinung, durch welche wir gleichfalls darauf hingewiesen werden, einen doppelten Lucas zu unterscheiden, einen streng paulinischen und einen dem Judaismus näher stehenden? Diess ist das kritische Moment der das marcionitische Evangelium betreffenden Frage, bei welcher demnach keineswegs nur ein Gespenst heraufbeschworen, sondern nur mit der tieferen Ergründung einer Sache Ernst gemacht wird, bei welcher auch die neueste Ausgabe des Lehrbuchs theils nur das Hergebrachte und Veraltete wiederholt, theils nur eine Reihe unmotivirter, zusammenhangsloser, sich zum Theil selbst aufhebender Bemerkungen gibt.

Bei der johanneischen Frage ist DE WETTE immer noch nicht ganz mit sich einig, und wie es scheint innerlich noch weniger, als man nach der im Lehrbuch gegebenen Ausführung glauben sollte. Er erklärt zwar in der Vorrede, dass er sich in Ansehung des Evang. Joh. noch mehr als früher auf die Seite seiner Vertheidiger gestellt habe, bekennt aber zugleich, dass er noch weit von der Entschiedenheit seines Freundes BLEEK entfernt sei. Es ist ihm also auch jetzt noch, wie er früher versicherte, die Aechtheit dieses Evangeliums nicht über alle Zweifel erhaben, in dem Lehrbuch selbst aber kommt der Zweifel immer weniger zu seinem Recht und der ganzen Behandlung dieser Frage liegt gar zu deutlich die Voraussetzung zu Grunde, dass trotz aller Zweifel und Einwendungen, welche gegen die Aechtheit des Evangeliums vorgebracht worden sind, dieselbe dennoch über alle Zweifel erhaben sei. Bei keiner andern Frage ist die aphoristisch zerlegende und zersetzende Methode des Lehrbuchs, bei wel-

Digitized by Google

cher jede Frage immer nur an verschiedenen einzelnen Punkten aufgefasst, nie aber die zusammengehörenden Momente unter die Einheit eines umfassenden Gesichtspunkts gebracht werden, von welchem aus sie erst ihre Haltung und Bedeutung erhalten, so nachtheilig gewesen, wie hier. Es ist freilich, wenn man sich immer nur an Einzelnes hält, eine sehr leichte Sache, dem Einzelnen immer wieder Einzelnes gegenüberzustellen, und wenn man nach derselben Methode auch solche Ansichten beurtheilt, welche ihre ganze Bedeutung darin haben, dass sie nicht blos am Einzelnen hängen bleiben, sondern das Einzelne aus der durch die Vergleichung und Zusammenfassung der verschiedenen einzelnen Momente gewonnenen Idee des Ganzen zu begreifen und auf diesem Wege in den innern Kern und Mittelpunkt der Sache einzudringen suchen, so kann es nicht fehlen, dass man zuletzt gegen jeden Gegner immer wieder Recht behält. In jedem Falle wäre von einem Kritiker, welcher auf's Neue versichert, die Aechtheit des johanneischen Evangeliums sei für ihn auch jetzt noch keine so entschiedene Sache, mehr Treue und Unpartheilichkeit in der Darstellung der Ansichten Anderer mit Recht zu erwarten gewesen. In den Sätzen, in welchen er meine Ansicht, deren Bestreitung er sich zur Hauptaufgabe macht, wieder gibt, kann ich sie kaum mehr als die meinige erkennen. So in's Blaue hinein, wie hier die Sache erscheint, habe ich nie behauptet, der Evangelist habe die geschichtliche Wirklichkeit der Person Jesu in ein idealistisches Phantom verwandelt, und mit bewusster Willkür von der evangelischen Ueberlieferung abweichend sich seiner dichtenden Phantasie überlassen (S. 199), nichts wissend von der evangelischen Ueberlieferung, als was die ihm bekannten Synoptiker darboten, habe er alles, was er Neues und Abweichendes berichte, frei erdichtet zum Behuf seines dogmatischen Zweckes, Jesum als den fleischgewordenen Logos darzustellen. Auch bei einer ganz allgemeinen Angabe meiner Ansicht vom joh. Evang. hätte doch das Doppelte, das wesentlich zu ihr gehört, nicht getrennt werden sollen, dass der in der Logos-Idee auf ihren bestimmten Begriff und absoluten Ausdruck gebrachten göttlichen Grösse und Herrlichkeit Jesu gegenüber der Unglaube der Juden in seinem steten Conflikt mit ihr, und das in seiner Endlichkeit zu Ende gehende Judenthum, die durch das Ganze sich hindurchziehende Grundidee ist, dass beide die wesentlichen Elemente eines von

Digitized by Google

Moment zu Moment fortgehenden geschichtlichen Processes sind, in dessen Entwicklung sich der ganze Inhalt des Evangeliums ächt dialektisch bewegt. Nur aus dieser Dialektik kann die Composition und der ganze Charakter des Evangeliums so begriffen werden, wie ich es versucht habe. Ergibt sich schon aus dieser Analyse des Evangeliums, dass es keine historische Darstellung sein kann, so behauptet ja auch DE WETTE, „dass der historische Zweck in ihm ziemlich untergeordnet sei" (S. 199), wie kann man aber bei dieser halben Behauptung stehen bleiben, ohne dass man auch zu zeigen im Stande ist, welchem Zwecke der historische untergeordnet ist, und wie von diesem höheren Zwecke aus das Geschichtliche diese bestimmte Gestalt erhalten hat? Diess ist es, was ich mir bei meiner Untersuchung über das joh. Evang. zur Aufgabe machte. Welchen Tadel verdiene ich nun darüber, dass ich von einem schon zugegebenen Punkte aus den weiteren Schritt gethan habe, welcher nothwendig geschehen muss, wenn man sich nicht mit der äusserlichsten Vorstellung begnügen will? Hält DE WETTE die Art und Weise, wie ich die hier vorliegende Aufgabe zu lösen gesucht habe, nicht für die richtige, glaubt er überhaupt meine Ansicht vom johan. Evang. bestreiten zu müssen, so wäre es doch wenigstens seine Sache gewesen, seinen Angriff auf den Punkt zu richten, auf welchem allein die Frage, was an ihr Wahres oder Falsches ist, entschieden werden kann. Allein eine solche in den innern Organismus des Evangeliums eingehende kritische Analyse liegt gar zu weit ausserhalb des Gesichtskreises, auf welchen das Lehrbuch beschränkt ist. Um so besser versteht es sich dagegen darauf, Einzelnheiten zu bekritteln, oberflächliche Gegenbemerkungen zu machen, bald diess, bald jenes sich selbst widerlegen zu lassen, oder da und dort sein Befremden und Staunen auszudrücken, und wo am Grossen nichts auszurichten ist, wenigstens am Kleinen seinen Widerspruch auszulassen [1]).

1) Man vgl. besonders S. 213. »Jenes vernünftelnde Verfahren, an sich durch Befangenheit Misstrauen erweckend, widerlegt sich meistens selbst, wie wenn BAUR S. 268 darin, dass 18, 13. Jesus zuerst zu Annas geführt und von ihm verhört wird, eine freie Erdichtung findet, die den Zweck habe, das Zeugniss, das der Unglaube der Juden von sich selbst gegeben, durch ein doppeltes Verdammungsurtheil zu verstärken. Annas verdammt ja

Digitized by Google

Es wäre eine völlig vergebliche Mühe, auf alle jene bekannten Punkte, die hier in hergebrachter Weise wiederholt werden, und durch jede neue Wiederholung keine bessere Haltbarkeit gewinnen können, weiter einzugehen. Was hilft es, die vagen Kategorien der Anschaulichkeit und Ursprünglichkeit immer wieder in Anwendung zu bringen, und wenigstens die Anschaulichkeit und Ursprüng-

---

Jesum nicht.« Ist es denn nicht verdammend genug, wenn Jesus zuerst zu Annas, von diesem zu Kaiphas, und sodann von beiden zu Pilatus geführt wird, mit den Worten V. 30: *εἰ μὴ ἦν οὗτος κακοποιὸς, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν*? »Oder, wenn S. 279 alles, was Joh. von der Geneigtheit des Pilatus, J. loszusprechen erzählt, daher abgeleitet wird, dass die Schuld der Hinrichtung den Juden allein zur Last gelegt werden sollte, diess geschieht ja schon bei Matthäus!« Geschieht es denn auf dieselbe Weise? Habe ich nicht nachgewiesen, dass hierin schon zwischen Matthäus und Lukas, und noch mehr zwischen diesen und Joh. eine sehr auffallende Differenz stattfindet? Wie sollen denn überhaupt solche Differenzen erklärt werden, wenn man sie nicht völlig unerklärt lassen will? Bei dem weitern Punkt hätte DE WETTE nur die in meiner Schrift über die Ev. S. 270 f. gegebene Darstellung mit der frühern in den Jahrb. 1844 S. 437 vergleichen dürfen, so hätte er nicht nöthig gehabt, an der letztern noch Anstoss zu nehmen. Wenn es sodann noch weiter heisst: »was soll man von einem Kritiker denken, welcher S. 279 behauptet, nur Luc. 22, 53. berufe sich J. auf sein öffentliches Lehren im Tempel (vgl. Matth. 26, 55. Marc. 14, 49)« u. s. w. so muss ich hier zwar ein Versehen berichtigen, aber wie ich glaube, doch nur ein solches, das ein billiger Leser meiner Schrift leicht entschuldigen und selbst berichtigen wird. Wenn es nämlich a. a. O. heisst: »Ebenso beruft sich Jesus nur bei Luc. 22, 53.« so sollte hier noch stehen: »vor den Hohepriestern und Aeltesten.« Bei den beiden andern Synoptikern geschieht diess nur vor dem Volkshaufen, Lukas aber ist es, an welchen sich auch hier Johannes zunächst anschliesst, da diese Berufung Jesu auf sein öffentliches Lehren, welche bei Joh. vor dem *ἀρχιερεῖς* stattfindet, bei Lukas, wenn auch schon bei der Gefangennehmung doch vor den dabei ausdrücklich genannten *ἀρχιερεῖς* u. s. w. geschieht. Was soll es endlich bedeuten, wenn DE WETTE über meine Erklärung der Stellen Joh. 19, 34. 7, 10. 15. 8, 59. seine Verwunderung bezeugt, aber weder zur Widerlegung derselben noch überhaupt über diese Stellen etwas zu sagen weiss!

Digitized by Google

lichkeit mancher Berichte, die nur eine tendenzsüchtige kritische Dialektik wegzuvernünfteln suche, und die erweisliche Richtigkeit der Abweichung in wesentlichen Punkten geltend zu machen (S. 212), wenn man doch den geschichtlichen Charakter des Evangeliums im Ganzen nicht feststellen kann, und die Ungeschichtlichkeit so mancher Bestandtheile, sei es auch nur der Reden (S. 194. 214), zugeben muss? Wie wenig kann eine so unsichere, bald an diess, bald an jenes sich haltende Kritik auch nur über das äussere Verhältniss des johanneischen Evangeliums zu den Synoptikern in's Reine kommen, wenn sie das eine Mal mit der altkirchlichen Ansicht das johanneische Evangelium später als die drei andern abgefasst werden lässt (S. 203), ein anderes Mal aber wieder behauptet, Lukas und Markus haben unter dem Einfluss des johanneischen Evangeliums geschrieben (S. 165. 174)? Auch darüber will ich nichts weiter sagen, dass DE WETTE gleichfalls mit denen, welche etwas Grosses gewonnen zu haben glauben, wenn sie die erste jedenfalls höchst zweideutige Spur des johan. Evang. um das J. 170. entdecken, die Fragmente des Apollinaris in Gemässheit seines apologetischen Interesses deutet. Bei einem Punkte aber hat es sich doch DE WETTE gar zu bequem gemacht, als dass er mit Stillschweigen übergangen werden könnte, bei dem Argument gegen die Aechtheit des johann. Evang. das in der Berufung der Kleinasiaten auf den Vorgang des Apostels Johannes in Betreff ihrer Passafeier liegt. „Wie konnte Johannes eine Sitte mit beobachten, welche mit seinem Evangelium in Widerspruch stand? So hat man gefragt, aber von einem ganz falschen Standpunkte aus, und falsch mussten daher auch die gegebenen Antworten ausfallen. Nach dem richtigen von BLEEK Beitr. 157 f. lichtvoll dargestellten Sachverhältniss handelte es sich anfangs beim Passastreit gar nicht um den Monatstag des Todes Jesu, sondern um die Mitfeier des jüdischen Passah's, welche wahrscheinlich von den ersten Judenchristen ausging, und welche der Apostel Johannes, wie Paulus Apg. 18, 21., wohl theilen konnte, wenn er auch wusste, dass Jesus das jüdische Passamahl vor seinem Leiden nicht gehalten, und schon am 14. Nisan gekreuzigt worden." Ich glaube gezeigt zu haben, dass diese Auffassung des Moments der Passafrage eine völlig verfehlte und unrichtige ist. Ich weiss wohl, meine Darstellung der Sache hätte an DE WETTE's Urtheil nichts ändern können, gleich-

Digitized by Google

wohl hätte aber, wie ich glaube, wenn nicht die Unparteilichkeit, doch die Aufgabe eines solchen Lehrbuchs, die entgegenstehende Ansicht auch zu berücksichtigen, es erfordert, die von mir gegen Bleek gemachten Einwendungen, die de Wette wohl bekannt sein konnten (man vgl. die Bemerkungen zur johanneischen Frage, besonders in Betreff des Todestages Jesu und der Passahfeier der ältesten Kirche, Theol. Jahrb. 1847. 1. H. S. 89 und Krit. Unters. S. 334 f.) wenigstens zu erwähnen. Das Einfachste ist es aber immer, einen so wichtigen Punkt durch die Berufung auf eine Auktorität, wie die Bleek'schen Beiträge sind, einmal für immer abzumachen, und das Opfer wäre gar zu gross gewesen, in dem Genusse, so „köstliche" Beiträge, in welchen so Vieles „erschöpfend" behandelt ist, so viel möglich erschöpfend zu excerpiren, auch nur durch die Erinnerung an eine Einsprache, wie die meinige ist, sich stören zu lassen.

Wie wenn de Wette selbst gefühlt hätte, dass, ungeachtet so kräftiger Unterstützung, seine Kritik des johanneischen Evangeliums doch bei manchem Leser seines Lehrbuches nicht zur vollkommenen Befriedigung ausreiche, und den Zweifel an der Aechtheit nicht völlig zu unterdrücken vermöge, lässt er noch etwas folgen, was der Behandlung des Ganzen vollends den entscheidenden Nachdruck gibt. Er schliesst mit den Worten: „Ein kritisches Endurtheil, das dem Apostel Johannes jeden Antheil an diesem Evangelium abspricht und dasselbe für ein späteres Erzeugniss erklärt, hat nicht nur das Gehässige des nothwendigen Zugeständnisses, dass der Verfasser ein Falsarius sei, sondern auch die Unwahrscheinlichkeit gegen sich, dass das christliche Alterthum ein Evangelium, das in so wichtigen Puncten von der evangelischen Ueberlieferung abwich, angenommen haben soll, ohne durch dessen apostolische Auctorität sich gesichert und beruhigt gefunden zu haben". Wie wohlthuend doch ein solches Argument auf das durch die Schärfe einer tendenzsüchtigen Kritik verletzte Gemüth wirkt, um dem etwa noch in ihm haftenden Zweifel seinen Stachel vollends zu nehmen! Zu bedauern ist nur, dass es erst am Ende steht, und nicht gleich anfangs. Wie Vieles könnte mit diesem einfachen Argument abgeschnitten werden! Welche zwecklose Mühe macht man sich mit der Darlegung aller jener Zweifel und Einwendungen, welche noch zwecklosere mit ihrer Widerlegung, wenn sie doch selbst im besten Fall, selbst wenn durch sie

Digitized by Google

auf's Bündigste der Beweis geführt wurde, dass der Apostel Johannes das seinen Namen tragende Evangelium nicht geschrieben haben könne, am Ende nicht für zulässig gehalten werden können! Wer wird denn, wenn er diess voraus weiss, so unklug sein, durch das offene Geständniss der Wahrheit sich nur gehässig zu machen, und sich dem Vorwurf auszusetzen, dass er den Verfasser einer kanonischen Schrift für einen Falsarius halte? Gewiss hat DE WETTE in den Schlussworten seiner Kritik des johanneischen Evangeliums aus der innersten Seele so Vieler, die sich mit neutestamentlicher Kritik beschäftigen, herausgesprochen, und mir selbst geht jetzt erst das rechte Licht darüber auf, warum meine tendenzsüchtige Kritik mit ihrer wegvernünftelnden Dialektik, ihren künstlichen Argumenten, ihren maasslosen Behauptungen, ihren elenden Ausflüchten, ihren verneinenden Resultaten von vorn herein das Schicksal haben musste, vor den köstlichen Beiträgen Anderer, denen man als Vertheidigern der guten Sache die treue Freundeshand drückt, überall zu unterliegen. Ich fürchte nur, DE WETTE hat in jenem Schlussparagraphen ein gar zu ehrliches Geständniss abgelegt. So grosses Gewicht man auch einem so practischen Argument beilegen mag, so sollte man doch, wie mir scheinen will, es eher in einem feinen guten Herzen bewahren. Hat denn DE WETTE hier ganz vergessen, welches Urtheil er, um von der Apokalypse nichts zu sagen, auch jetzt noch über die Pastoralbriefe und selbst über den von ihm zuerst angefochtenen Epheserbrief fällt? Macht es denn einen so grossen Unterschied aus, ob, was DE WETTE an kanonischen Briefen zu thun wagt, ein Anderer an einer Evangelienschrift thut, einen so grossen Unterschied, ob einem Evangelium sein apostolischer Ursprung abgesprochen, oder ein angeblich paulinischer Brief für das Werk eines Nachahmers erklärt wird, welcher, wenn man überhaupt einmal dieser Bezeichnung sich bedienen will, doch auch nur ein Falsarius sein könnte? Wohin wäre es mit der protestantischen Kritik, dieser freien Wissenschaft, deren höchste Aufgabe es sein soll, im reinen Interesse der Wahrheit das geschichtlich Wahre zu erforschen, ohne sich weder durch Vorurtheile binden zu lassen, noch das Gehässige der Vorwürfe, die sie sich zuzieht, zu fürchten, wohin wäre es mit ihr gekommen, wenn das selbst von einem Kritiker vorgehaltene Schreckbild eines Falsarius die höchste Instanz für das kritische Urtheil sein müsste!

Digitized by Google

Dass daran selbst einem DE WETTE gegenüber erinnert werden muss, dass er selbst durch ein solches Geständniss einen Aufschluss über seine Kritik gibt, welcher so tief in die hier bestimmenden Motive hineinsehen lässt, ist gewiss characteristisch, wenn nicht für die jetzige Kritik überhaupt, doch für den Standpunct seines Lehrbuchs. Es kommt in diesem Geständniss, wenn wir es mit der offen vor Augen liegenden Inconsequenz zusammenhalten, an welcher es sich sogleich selbst sein Urtheil spricht, nur vollends zum Vorschein, was wir überhaupt als den innersten Character der Stufe des kritischen Bewusstseins, welche das DE WETTE'sche Lehrbuch repräsentirt, anzusehen haben, und je mehr es besonders in seiner neuesten Gestalt als die gereifte Frucht und der vollendetste Ausdruck einer bestimmten Periode der neuern Kritik betrachtet werden darf, um so schärfer darf es auch eben in dieser Beziehung in's Auge gefasst werden. Wie der Rationalismus, so viel ihm die Vernunft galt, und so hoch und theuer er immer schwur, unter keiner andern Fahne stehen zu wollen, als der des vernünftigen Princips, doch nie über die subjective Vernunft hinauskam, und an die Objectivität des geschichtlich Gegebenen keinen andern Maasstab anzulegen wusste, als den einer mehr oder minder beschränkten Subjectivität, so trägt auch die noch aus derselben Periode stammende Kritik ganz denselben Character an sich. Der Standpunct, auf welchem sie steht, ist mit Einem Worte der Standpunct der Halbheit, der Principlosigkeit, der Subjectivität. Das kritische Bewusstsein dieser Periode weiss es recht gut, was die Kritik ist und sein soll, dass das Element, in welchem sie sich bewegen kann, allein die freie vorurtheilslose Forschung ist, sie lässt es nicht an der stets wiederholten Versicherung fehlen, dass die Wahrheit allein entscheiden könne, dass das keine rechte Wahrheitsliebe sei, welche nicht den Vorwitz der Wissbegierde ebenso gut als fromme Vorurtheile, überhaupt alle die Reinheit ihres Strebens trübende Rücksichten, der Wahrheit zum Opfer zu bringen weiss. Kommt es nun aber auf die Anwendung und Durchführung dieses Princips des reinen Wahrheits-Interesses an, so stösst man bald da bald dort auf eine Schranke, eine Gebundenheit des Bewusstseins, die sich nur daraus erklären lässt, dass das kritische Subject in der Subjectivität seines Bewusstseins seines eigenen Princips noch nicht mächtig genug geworden ist. Diese Schranke tritt um

Digitized by Google

so mehr hervor, je mehr es andere Bestrebungen gibt, die sich an eine solche Schranke nicht gebunden fühlen, sei es dass sie sie weiter zurückgesetzt, oder dagegen erweitert und aufgehoben wissen wollen. Das kritische Bewusstsein, von welchem hier die Rede ist, kann sich in das Eine so wenig als in das Andere finden, es bedenkt aber nicht, dass auf dem Standpunct, auf welchem es steht, die gleiche Möglichkeit des Einen wie des Andern liegt, seine Erweiterung sowohl als seine engere Begrenzung, jene, weil ja doch die Kritik ihrem Princip nach frei sein soll, diese, weil, wenn einmal eine Schranke sein soll, es nur ein relativer Unterschied sein kann, wo sie gesetzt wird, weiter vorwärts oder weiter rückwärts. Indem nun aber dieses kritische Bewusstsein an dem Einen wie an dem Andern Anstoss nimmt, und die Schranke, deren es sich nicht entledigen kann, gerade nur da gesetzt haben will, wo es sie einmal gesetzt hat, ohne doch die Nothwendigkeit, dass sie hier sein muss, aus seinem Princip begründen zu können, erscheint sein Standpunct überhaupt, jenen beiden divergirenden Richtungen gegenüber, als ein willkürlicher und subjectiver. Diess ist der Standpunct, auf welchem sich gegenwärtig die DE WETTE'sche Kritik befindet. Sie verwahrt sich nach zwei Seiten hin gegen eine von ihr abweichende Richtung, eine sogenannte Tendenzkritik doppelter Art, mit welcher sie nichts zu thun haben will. Meiner Tendenzkritik, sagt DE WETTE in dem Vorwort zur neuesten Ausgabe seines Lehrbuchs, nachdem er zuvor von mir gesprochen hat, eine andere entgegensetzen, heisse nicht der Wahrheit dienen. „Er könne nicht umhin, sich gegen das Getreibe unserer jungen Apologeten zu erklären, wie es insbesondere in H. W. J. THIERSCH's Versuch zur Herstellung des historischen Standpuncts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften zu Tage gekommen. Ob ein wissenschaftlicher Mann hoffen könne, durch ein Gerede, wie S. 75—230 das Problem der Entstehung der Evangelien zu lösen? Hr. THIERSCH habe die wahren Knoten gar nicht berührt! Ob er sich denn wirklich einbilde, durch seinen Machtspruch die Aechtheit des 2. Br. Petr. herzustellen, und das Verhältniss zwischen diesem und dem Br. Jud. umzukehren? Er lade Hrn. THIERSCH ein, von seinem hohen Pferde herabzusteigen und als bescheidener, gründlicher Arbeiter mit Andern einzutreten. Freilich das gehe nicht, er sei gläubig und wir gehören gewissermassen zum

Digitized by Google

Geschlechte der Antichristen. Hr. Thiersch und Consorten haben einen Glauben an den gegenwärtigen Bestand des Kanons, wie ihn weder die alten Kirchenlehrer noch die Reformatoren gehabt haben, der eines evangelischen Christen ganz unwürdig sei und lächerlich sein würde, wenn er nicht höchst bedauerlich wäre, und diesem Wahne nicht der Wahrheit dienen sie mit ihrer Kritik: mit diesem müsse Alles in Einklang gebracht werden. Allerdings solle der Kritiker nicht voraussetzungs- und glaubenslos sein, aber sein Glaube müsse wirklicher Glaube, nämlich Glaube an die geschichtliche Wahrheit der christlichen Offenbarung, nicht an Menschen-Ansehen und Menschensatzung sein, und ein solcher Glaube werde ihn nicht knechten, nicht gegen die Wahrheit verblenden, nicht abhalten, von den Regeln der Grammatik, Auslegungskunst und Kritik einen freien Gebrauch zu machen". Es sind diess treffliche, höchst zeitgemässe, eines ächt protestantischen Kritikers vollkommen würdige Worte, und ich kann mich um so mehr darüber freuen, sie aus de Wette's Munde zu vernehmen, da sie ganz mit demjenigen zusammenstimmen, was ich selbst in meiner Streitschrift gegen Thiersch mit allem Nachdruck geltend zu machen, eine besondere Veranlassung hatte. Aber sollen denn, muss ich hier fragen, die hier ausgesprochenen Grundsätze ihre Anwendung nicht auch auf mich finden, und mir das Recht geben, eine gerechtere und unparteiischere Beurtheilung meines Standpuncts von Seiten de Wette's und Anderer, die sich mit ihm zu denselben Grundsätzen bekennen, anzusprechen? Ist es denn nicht auch mir um geschichtliche Wahrheit zu thun, um die Befreiung der Kritik von Allem, was sie in dem Wahne von Menschen-Ansehen und Menschen-Satzung gefangen hält? Ich bin mir wohl bewusst, was darauf erwiedert wird, und will nicht in Abrede ziehen, dass es auch extreme Richtungen gibt. Aber was ist denn in der Kritik extrem? Es kann nur das so genannt werden, was von einer allgemeinen Voraussetzung ausgeht, welche theils mit allgemein anerkannten, unbestreitbaren Thatsachen in Widerspruch kommt, theils die Freiheit der kritischen Forschung selbst aufhebt. Ein Extrem wäre also die Kritik eines Thiersch, weil ihr als absolute Voraussetzung gilt, dass Alles, was einmal im Kanon steht, als kanonisch auch ächt und apostolisch sein müsse, und weil sie von diesem allgemeinen Grundsatz aus selbst die Aechtheit einer Schrift, wie der

Digitized by Google

zweite Brief Petri ist, behauptet. Gibt es aber ein solches Extrem auch nach der andern Seite hin? Es könnte nur in der Behauptung zum Vorschein kommen, es sei voraus anzunehmen, dass von allen im Kanon stehenden Schriften auch nicht eine das ächte Werk des Verfassers sei, dessen Namen sie führt. Ich weiss nicht, ob Jemand die kritische Heterodoxie so weit getrieben hat, in jedem Falle weiss ich mich selbst von jeder Annäherung an eine solche Ungereimtheit frei. Ich bin bei meinen kritischen Untersuchungen nie von einer apriorischen, das Resultat vorausbestimmenden Voraussetzung ausgegangen, sondern habe es mir immer zur Aufgabe gemacht, jede Schrift für sich als das zu nehmen, was sie ist, und nach den allgemein geltenden Grundsätzen ihren Ursprung und Character zu bestimmen. Wo wäre in meinen Schriften ein anderes Verfahren, als eben nur dieses nachzuweisen? Welches Recht hat daher DE WETTE, meine Kritik eine tendenzsüchtige, eine Tendenzkritik zu nennen, und sie als ein vernünftelndes Verfahren, das an sich durch Befangenheit Misstrauen erwecke (Lehrb. S. 213) zu verdächtigen, welches Recht, die seinige als diejenige anzusehen, die allein zwischen zwei gleich verfehlten Richtungen, jener doppelten Tendenzkritik auf der einen und der andern Seite in der rechten Mitte hindurchführe? Ist man im Grundsatz einig, wie ich in dieser Beziehung zwischen DE WETTE und mir keinen Unterschied weiss, so kann es nicht drei neben einander hergehende Richtungen geben, sondern immer nur zwei, man kann den allgemein als richtig anerkannten Grundsatz nur entweder annehmen oder verwerfen, oder wenn man ihn annimmt, nur entweder richtig oder unrichtig anwenden. Es möchte sich daher leicht zeigen lassen, dass alles, was DE WETTE in letzter Beziehung als allgemeinen Entscheidungsgrund gegen mich geltend macht, ihn nur von mir hinweg auf die Seite hinüberführt, auf welcher er selbst ein Extrem erblickt. Soll das Gehässige des nothwendigen Zugeständnisses, dass der Verfasser einer neutestamentlichen Schrift ein Falsarius sei, bei der Feststellung des kritischen Urtheils über eine Schrift, wie das johanneische Evangelium ist, der letzte entscheidende Kanon sein, so ist diess ein rein äusserliches, der Kritik fremdartiges, aus ihrem Begriff auf keine Weise abzuleitendes Motiv. Selbst wenn man den Begriff eines Falsarius, in dessen Anwendung auf eine Frage dieser Art an sich schon ein un-

Digitized by Google

kritisches Vorurtheil liegt, in seinem strengsten und schlimmsten Sinne nimmt, so ist doch das blos Gehässige eines nothwendigen Zugeständnisses eine so äusserliche Rücksicht, dass ein die Wahrheitsliebe als höchsten Grundsatz anerkennender Kritiker einen solchen Bestimmungsgrund unmöglich im Ernste zu seinem höchsten leitenden Kanon machen kann. Hat man aber einmal eine unlautere Maxime dieser Art in sein kritisches Bewusstsein aufgenommen, so wird man unwillkürlich weiter geführt. De Wette selbst stellt mit dem Gehässigen jenes nothwendigen Zugeständnisses unmittelbar zusammen die Unwahrscheinlichkeit, dass das christliche Alterthum ein Evangelium, das in so wichtigen Puncten von der evangelischen Ueberlieferung abwich, angenommen haben soll, ohne durch dessen apostolische Auctorität sich gesichert und beruhigt gefunden zu haben. Diese Unwahrscheinlichkeit ist selbst etwas sehr Relatives; da das christliche Alterthum auch so Vieles als apostolisch nahm, was erweislich nichts Apostolisches war, und sich mit der apostolischen Auctorität in Fällen beruhigte, in welchen es allen Grund zum Gegentheil gehabt hätte, so steht jener Unwahrscheinlichkeit eine gleich grosse Wahrscheinlichkeit gegenüber, und es wird daher jeder sich für das Eine oder das Andere entscheiden, je nachdem er in dem gerade vorliegenden Fall voraus schon geneigt ist, entweder das Eine oder das Andere anzunehmen. Wer demnach das Gehässige jenes nothwendigen Zugeständnisses im Auge hat, wird sich auch um so leichter dem Glauben hingeben, dass das christliche Alterthum nicht ohne guten Grund bei der apostolischen Auctorität sich gesichert und beruhigt gefunden habe, er wird daher der kirchlichen Tradition ein weit grösseres Gewicht einräumen, als er ohne den Einfluss jenes Motivs thun würde. Ist man aber einmal so weit, in zweifelhaften Fällen die überwiegende Wahrscheinlichkeit auf der Seite der kirchlichen Tradition anzunehmen und die Voraussetzung gelten zu lassen, dass eine Schrift den Glauben an apostolische Auctorität nicht gewonnen haben würde, wenn sie nicht auch in ihrem Ursprung apostolisch gewesen wäre, so ist, da der ganze Kanon auf Tradition beruht, nicht abzusehen, warum derselbe Traditionsgrundsatz nicht für jede im Kanon befindliche Schrift ein günstiges Vorurtheil erwecken sollte. Schon dadurch kommt man dem Standpunct Thiersch's nahe genug; stellt man sich ihm auch darin nicht gleich, dass man

Digitized by Google

alles, was einmal im Kanon steht, schon aus diesem Grunde für apostolisch hält, so wird man doch, wenn man einmal für die Tradition so günstig gestimmt ist, nur höchst ungern eine Ausnahme zugeben, auch bei unsichern Zeugnissen kein sehr grosses Bedenken haben, über so Manches, was den apostolischen Ursprung verdächtig machen muss, hinwegsehen und sein kritisches Gewissen so viel möglich zu beruhigen wissen. Hält man sich bei allem diesem immer wieder das Gehässige des Zugeständnisses vor, die Schrift eines Falsarius im Kanon zu haben, wie kann es anders sein, als dass die Entscheidung zuletzt immer wieder zu Gunsten des hergebrachten Kanon ausfällt? Auf welcher Seite wird nun aber der Begriff der Kritik reiner und consequenter festgehalten, auf derjenigen, auf welcher man das Traditions-Interesse einen das kritische Urtheil auf solche Weise bestimmenden Einfluss gewinnen lässt, oder auf der, auf welcher man sich frei davon erhält, wenn man auch auf andere Resultate kommt, und sich in den meisten Fällen nur gegen die hergebrachte Auctorität entscheiden kann? Und wie klar tritt hier die Subjectivität einer Kritik hervor, bei welcher das sie leitende Traditions-Interesse in letzter Beziehung selbst wieder an dem subjectiven Interesse hängt, das Gehässige, das die Annahme einer nachapostolischen Schrift auf sich hat, von sich fern zu halten? Wenn man demnach mit dem Namen einer Tendenzkritik das einer kritischen Richtung anhängende, den rein objectiven Gesichtspunct verrückende subjective Interesse bezeichnen will, so ist leicht zu sehen, auf welcher Seite ein solches stattfindet. Was soll aber dieser Name überhaupt bedeuten? Soll er, von der neuesten Kritik gebraucht, etwas sie Bezeichnendes ausdrücken, so kann damit nur gesagt sein, nicht, dass sie selbst eine bestimmte Tendenz hat, sondern dass sie den neutestamentlichen Schriften, mit welchen sie sich hauptsächlich beschäftigt, einen bestimmten Tendenzcharacter zuschreibt. Es ist jedoch auch diess nur ein weiteres Unterscheidungsmerkmal, an welchem sich das Characteristische des DE WETTE'schen Standpuncts von selbst herausstellt. Nach der Tendenz einer Schrift zu fragen, d. h. nach dem innersten Interesse, aus welchem sie hervorgegangen ist, und aus allen darauf sich beziehenden in ihrer Einheit zusammengefassten Data ihren eigenthümlichen Character, ihre Composition und innern Organismus, ihre Form und Farbe, ihre Stellung zu an-

Digitized by Google

dern mit ihr zusammengehörenden Schriften, die Zeit ihrer Abfassung und was sonst damit zusammenhängt, zu erklären, alles diess ist eine Aufgabe, deren Bedeutung auf keinem Standpunct verkannt werden kann, deren Lösung aber auch erst den wahren Werth einer kritischen Untersuchung bestimmt, und sie in dem Grade höher oder niedriger stellt, je nachdem es ihr gelingt, von der äussern Erscheinung in das innere Wesen der Sache selbst einzudringen. Die schwache Seite der DE WETTE'schen Kritik deckt sich uns hier erst vollends auf. Es ist nicht blos Vorsicht und Aengstlichkeit, was sie zurückhaltend und bedenklich macht, der Sache tiefer auf den Grund zu sehen, um nicht an der kirchlichen Ueberlieferung und an religiösen Vorurtheilen anzustossen, es fehlt ihr überhaupt an Tiefe, an wissenschaftlichem Ernst und Interesse, an der reinen Hingebung an die Sache selbst, und auch darin drückt sich nur wieder das subjective Gepräge aus, das sie an sich trägt. Denn wo das kritische Subject immer wieder mit seinen eigenen subjectiven Interessen und Motiven im Spiel ist, bald diese bald jene Rücksicht nehmen zu müssen glaubt, da kann es auch nicht mit der rechten Selbstverläugnung der Sache, der es dienen soll, sich hingeben. Aus diesem Grunde geschieht es daher auch so leicht, dass man in so Manchem, womit man nach seiner Subjectivität sich nicht befreunden kann, eine das rechte Maass überschreitende Behauptung, eine blosse Verdächtigung sehen will. Wenn DE WETTE in dem Vorwort zu der dritten Auflage seiner kurzen Erklärung der Apostelgeschichte meine Auffassung der Apostelgeschichte kurz mit dem wegwerfenden Urtheil abfertigt, er halte sogar eine Widerlegung derselben für überflüssig, denn „jene maasslose Kritik hebe sich durch sich selbst auf, und darin bestehe eben ihr Nutzen, dass sie durch Ueberschreitung aller Schranken das Gefühl der Nothwendigkeit, sich beschränken zu müssen, wecke", so kann ich darauf nur erwiedern, dass mir der Maassstab, welchen er an meine Kritik anlegen zu müssen glaubt, als ein gar zu niedriger und beschränkter erscheint, und mit demselben Rechte, mit welchem ihm die meinige über das rechte Maass hinauszugehen scheint, kann ich von der seinigen sagen, sie bleibe gar zu sehr unter dem Maasse der Anforderungen, welche ich an eine nicht blos an der Oberfläche und Aussenseite, sondern in das Innere der Sache selbst eingehenden Kritik machen zu müssen glaube. Der Mangel nicht blos an Ent-

Digitized by Google

schiedenheit, sondern auch schon an dem Bestreben, zu einer Entscheidung zu kommen, und die Untersuchung wenigstens auf einen Punct fortzuführen, auf welchem die Wolke der verschiedenen sich durchkreuzenden Meinungen endlich zu einem helleren Ausblick sich löst und zerstreut, und die Hauptmomente, an welchen die letzte Entscheidung hängt, von dem Untergeordneten und allem demjenigen, was als schon erledigt nicht weiter in Betracht kommen kann, klarer sich scheiden, zieht sich durch das ganze Lehrbuch hindurch. Wie schwerfällig wird in der Auseinandersetzung des Verhältnisses der Evangelien so Manches nachgeschleppt, was nur in die Kategorie der veralteten Hypothesen gehört, und jetzt nur noch in einer geschichtlichen Darstellung der verschiedenen Ansichten über dieses Verhältniss seine Stelle finden kann, wie wenig wird auch nur über die beiden Evangelien des Marcus und Lucas, über deren Stellung im Kreise unserer Evangelienliteratur doch nach den neuesten Untersuchungen kaum noch ein bedeutender Zweifel stattfinden kann, ein Ergebniss anerkannt, auf dessen Grundlage sich ein allgemeineres Urtheil über den Character derselben feststellen liesse? Kaum glaubt man einen tiefer eingreifenden Punct hervorgehoben zu sehen, so wird das nach der einen Seite hin Behauptete wieder durch Anderes neutralisirt, was das gleiche Gewicht auf die andere Seite fallen lässt, wie diess offenbar der Fall ist, wenn das Willkürliche in den Stücken, in welchen Marcus und Lucas von Matthäus abweichen, zwar zugegeben wird, dieses Willkürliche aber doch wieder, wie es scheint, nur um denen zu widersprechen, die es als das nehmen, was es ist, und daher auch aus dem dabei zu Grunde liegenden Motiv zu erklären suchen, auf den Grund einer geschichtlichen Ueberlieferung auf eine Weise zurückgeführt werden soll, durch welche das gemachte Zugeständniss wieder in Frage gestellt werden muss. Wie lässt sich z. B. denken, dass die Wichtigkeit, welche Lucas der Berufung der siebenzig Jünger gibt, wenn sie willkürlich ist (vgl. S. 264), zugleich geschichtlich ist, und wenn sie nicht geschichtlich ist, keinen weiteren Einfluss auf die ganze Composition des Evangeliums gehabt hat? Differenzen, deren tiefer liegender Grund sich immer weniger verkennen lässt, werden so immer wieder durch oberflächliche Gegenbemerkungen und die Berufung auf Auctoritäten, welche eine solche Beachtung nicht verdienen, ausgeglichen. Man erwäge in dieser

Digitized by Google

Beziehung nur, wie leicht DE WETTE selbst über die so bedeutende Differenz, welche in Ansehung des geschichtlichen Inhalts zwischen dem johanneischen Evangelium und den synoptischen stattfindet, hinweggeht! Dass das joh. Evang. in so wichtigen Puncten von der evangelischen Ueberlieferung abweicht, wird zwar sehr nachdrücklich betont, wenn daraus die Unwahrscheinlichkeit erhellen soll, dass das christliche Alterthum ein solches Evangelium angenommen habe, ohne durch dessen apostolische Auctorität sich gesichert und beruhigt gefunden zu haben (S. 218), gilt es aber die Frage, über die apostolische Aechtheit des Evangeliums aus innern Gründen zu entscheiden, so soll der geschichtliche Inhalt nur den Gegnern manche bequeme Angriffspuncte darbieten, und diese selbst sollen theils in den Merkmalen einer von der Ferne aus gefassten Ansicht der geschichtlichen Thatsachen und Verhältnisse, theils in der unbegründeten Voraussetzung der unbedingten oder überwiegenden Glaubwürdigkeit der drei ersten Evangelien ihre vollkommene Erledigung finden (S. 211 f.). Fragt man, mit welchen Gründen die historische Glaubwürdigkeit des hier den beiden andern synoptischen Evangelien ganz gleichgestellten Matthäusevangeliums in Zweifel gezogen werden soll, so sieht man dieselben Momente geltend gemacht (S. 183), welche die historische Glaubwürdigkeit des johanneischen ganz besonders in Frage stellen, und die letzte Entscheidung über die Glaubwürdigkeit des geschichtlichen Inhalts unserer Evangelien überhaupt hängt somit an einem Evangelium, von dessen Verfasser man zugestehen muss, dass er seiner Geistesrichtung nach auf geschichtlichen Pragmatismus keinen Werth gelegt habe (S. 212), d. h. an einem Evangelium, dessen geschichtlicher Character überhaupt für zweifelhaft gehalten werden muss, und dessen Anspruch auf geschichtliche Wahrheit man zuletzt nur durch die vagen Kategorien der Anschaulichkeit und Ursprünglichkeit, die sich in manchen Berichten zeigen soll, aufrecht erhalten kann (S. 212). Auf welcher niedrigen Stufe steht unsere Evangelienkritik, wenn sie es auch jetzt noch nicht weiter gebracht hat, als zu einem so unsichern, sich selbst aufhebenden, alles immer wieder in Frage stellenden Resultat! Muss sich hier nicht die Alternative aufdringen: entweder thut diese Kritik am besten daran, auf eine befriedigende Lösung ihrer wichtigsten Aufgabe völlig zu verzichten, oder wenn sie diess nicht will, so muss

Digitized by Google

sie einen ganz andern Weg betreten, und sollte daher auch die, die längst zu dieser Einsicht gekommen sind, nicht so übel darüber ansehen. Dass man da, wo so Vieles vorliegt, was nur weiter verfolgt werden darf, aus Mangel an den zur Entscheidung nöthigen Data nicht besser zum Ziel kommen könne, lässt sich gewiss nicht mit Recht behaupten. Der Fehler kann daher nur darin liegen, dass man von diesen Data keinen ernstlichen Gebrauch machen will, und sich immer wieder durch eine geheime subjective Rücksicht abhalten lässt, den letzten entscheidenden Schritt zu thun. Gestehe man es sich nur, einer Kritik, wie die DE WETTE'sche ist, liegt die unkritische Voraussetzung zu Grunde, dass eine Schrift, wie das johanneische Evangelium, nur von einem Apostel verfasst sein könne. Unkritisch darf diese Voraussetzung mit Recht genannt werden, weil sich die Möglichkeit, dass der Verfasser einer solchen Schrift ein Nichtapostel sei, mit keinem scheinbaren Grunde bestreiten lässt. Indem man aber auch nicht einmal die Möglichkeit hievon mit vollem Ernste sich denkt, wagt man es nie, einen Gedanken zu fassen, der uns in die innere Entstehungsgeschichte des Evangeliums tiefer hineinblicken liesse, und ist einseitig genug, seiner Vorliebe für dieses Eine nicht blos den historischen Werth aller andern, sondern selbst auch die Aechtheit der Apokalypse aufzuopfern. Ich will hier nichts von der Willkür sagen, mit welcher diese die Tradition sonst in so hohen Ehren haltende Kritik über die ihr unbequemen Zeugnisse für die Aechtheit der Apokalypse sich hinwegsetzt, aber auch abgesehen davon, zeigt sich ja an der Frage über die Apokalypse nur, wie ihr auch das Gewisseste, was sie zu haben glaubt, immer wieder schwankend und ungewiss werden muss. „Kein Ergebniss", hören wir DE WETTE auch jetzt wieder rühmen, „steht in der neutestamentlichen Kritik fester als dieses: dass der Apostel Johannes, wenn er Verfasser des vierten Evangeliums und der johanneischen Briefe ist, die Apokalypse nicht geschrieben hat, oder wenn diese sein Werk, er nicht Verfasser der andern Schriften ist". Aber wie? Kann man denn nicht mit denselben Gründen, mit welchen diese Kritik zu erklären sucht, wie Johannes in später Lebenszeit und in ganz anderer Umgebung, als die ursprüngliche Anschauung erblichen und ihm eine vollkommene Ablösung vom Judenthum gelungen war, mit einer von der Ferne aus gefassten Ansicht der geschichtlichen Thatsachen und Verhältnisse

Digitized by Google

eine in so wichtigen Puncten von der evangelischen Ueberlieferung abweichende Darstellung der evangelischen Geschichte geben konnte, ebensogut auch beweisen, dass der Verfasser der Apokalypse und der des Evangeliums, wofern man ihm nur zwischen der Abfassung der beiden Schriften die nöthige Zeit lässt, um aus dem Zebedäischen Donnersohn zu dem an Jesu Brust liegenden Jünger zu werden (S. 389), eine und dieselbe Person sei? So schwankend und unsicher ist der Boden, auf welchem diese Kritik steht, nirgends hat sie einen festen Tritt und einen sichern Halt. Selbst da, wo sie sich zu ihrem kühnsten Griff entschliesst, zieht immer wieder innerlich etwas in ihr, was sie bedenklich macht, und zurückhält, doch ja nicht zu weit zu gehen. Die muthvollste kritische That DE WETTE's ist unstreitig seine Bestreitung der Aechtheit des Epheserbriefs und der Pastoralbriefe. Aber warum sollen nun diese Briefe, wenn sie einmal nicht apostolisch sind, und nicht apostolisch bleiben, man mag sie früher oder später geschrieben sein lassen, nicht auch in eine so späte Zeit gesetzt werden dürfen, aus welcher die in ihnen sich findenden geschichtlichen Beziehungen sich am natürlichsten erklären lassen, warum muss der Epheserbrief wenn auch nicht vom Apostel selbst, doch von einem begabten Schüler desselben geschrieben sein, und noch dem apostolischen Zeitalter angehören? So gewissenhaft ist diese Kritik immer darauf bedacht, das am Kanon begangene Unrecht so viel möglich wieder gut zu machen, und als das Schlimmste, was geschehen könnte, zu verhüten, dass es zu einem wirklichen Bruch mit der alten Auctorität kommt. „Nur keine Machtsprüche, keine halben Beweise, keine Ausflüchte, und keine Bemäntelungen! Mit dem allem ist der Kirche ebenso wenig als der Theologie gedient! Und wenn man nicht widerlegen kann, so jammere man auch nicht gleich Betschwestern"! Diesen Ausruf that DE WETTE noch vor wenigen Jahren in dem Vorwort zu seiner kurzen Erklärung der Pastoralbriefe (1844), als er das Ergebniss der Unächtheit dieser Briefe mit einer Entschiedenheit aussprach, wie man kaum von ihm hätte erwarten sollen. Möchte doch auch Anderes „für ihn wie für Jeden, der mit ihm die Augen aufthun will", ebenso entschieden sein! Aber diese Kritik, wie sie überhaupt sehr subjectiver Art ist, scheint auch in ihren Stimmungen sehr wandelbar zu sein, und nur zu leicht in demselben Ton, welchen sie an Andern tadelt, selbst wieder zu

Digitized by Google

verfallen. Wie gut wäre es gewesen, wenn er jene energischen Worte auch bei der neuen Bearbeitung seines Lehrbuchs sich vorgehalten hätte! Wie viel billiger und gerechter hätte er gegen die sein müssen, die ja auch nichts Anderes bezwecken, als eben nur diess, die eitlen Machtsprüche, die halben Beweise, die Ausflüchte und Bemäntelungen, die absichtlichen und unabsichtlichen Selbsttäuschungen einer noch in Vorurtheilen befangenen Kritik zu zerstören!

Da es sich bei der Beurtheilung der neuesten Ausgabe des DE WETTE'schen Lehrbuchs hauptsächlich um das johanneische Evangelium handelt, so ist hier der schicklichste Ort, einige weitere dasselbe Evangelium betreffende literarische Erscheinungen, über welche ich mich kurz fassen kann, zu berühren. Hr. WEITZEL hat seine von mir in den Theol. Jahrb. 1848. H. 2. S. 264 f. bestrittene Ansicht von der Passafeier der ältesten Kirche sehr nachdrücklich vertheidigt in den Theol. Studien u. Krit. 1848, 4. H. S. 805 f. Ich kann, da nichts wesentlich Neues vorgebracht worden ist, darauf nur erwiedern, dass ich keine Ursache zu haben glaube, von meiner Ansicht über diese Streitfrage abzugehen. Es ist nach meiner festen Ueberzeugung Hrn. WEITZEL auch jetzt mit aller Kunst und Gewandtheit seiner Rhetorik und Dialektik nicht gelungen, den Streit in Laodicea, welchen er zum kritischen Streitpunct macht, aus dem Zusammenhang des geschichtlichen Verlaufs des Passastreits so herauszureissen, dass durch die willkürliche Annahme katholischer und ebionitischer Quartodecimaner die für das johanneische Evangelium gefährlichen Consequenzen abgeschnitten sind. Eine weitere Erörterung von meiner Seite ist um so überflüssiger, da durch die gründliche und scharfsinnige Untersuchung HILGENFELD's in dem zweiten Hefte dieses Jahrgangs S. 209 f. so viele neue Data beigebracht worden sind, dass für jeden, welcher auf Quellenzeugnisse mehr vertraut, als auf blosse Wahrscheinlichkeits-Argumente, die Entscheidung der Sache klar genug vor Augen liegt. Der so eben genannte kenntnissreiche und talentvolle Forscher auf dem Gebiete des christlichen Alterthums hat in der kürzlich erschienenen Schrift: „Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt" (Halle 1849) den sehr beachtenswerthen Versuch gemacht, den joh. Lehrbegriff aus dem gnostischen Ideenkreise des zweiten Jahrhunderts zu begreifen, und auf diesem Wege in die geistige Conception des

Digitized by Google

Evangeliums tiefer einzudringen. Wenn auch die wohl angelegte und reich ausgestattete Beweisführung zu sehr positive Resultate erzielt, und auf engere Grenzen zu beschränken sein möchte, so kann man doch auch durch diese Analyse nur in der Ansicht bestärkt werden, dass das Evangelium seinem ganzen Geist und Character nach der Periode einer schon weiter fortgeschrittenen Entwicklung des christlichen Bewusstseins angehört. Auch bei der Schrift von Semisch, die hier noch zu nennen ist, „Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus. Zur Geschichte und Aechtheit der kanonischen Evangelien" (Hamb. und Gotha 1848) wendet sich das Hauptinteresse der Frage über das johanneische Evangelium zu. Semisch hat es ganz besonders auf die Tübinger Kritiker abgesehen, irrt sich aber sehr, wenn er meint, sie müssen seiner Schrift dieselbe Wichtigkeit beilegen, die er ihr gibt. Hätte er in Betreff der synoptischen Evangelien noch weit wahrscheinlicher gemacht, als ihm der Natur der Sache nach gelingen konnte, dass Justin's Denkwürdigkeiten keine andere Schriften waren, als unsere kanonische Evangelien, so hat ja diess für die Behauptungen der Gegner, die er widerlegen will, gar nicht die Bedeutung, die er darin finden will. Er kann aus der gleichzeitig mit seiner Schrift erschienenen Zeller'schen Abhandlung: „Die älteste Ueberlieferung über die Schriften des Lucas" Theol. Jahrb. 1848. 4. H. S. 528 f. ersehen, wie wenig „die jungtübinger Schule", wie er seine Gegner zu bezeichnen pflegt, ein Ergebniss in Abrede stellt, zu dessen Anerkennung sie seine Schrift gar nicht nöthig hat. Ja, selbst, wenn er auf's Evidenteste bewiesen hätte, dass Justin auch das johanneische Evangelium gekannt und citirt habe, würde daraus noch keineswegs ein sicherer Schluss auf die Aechtheit des Evangeliums gezogen werden können. Aber gerade bei diesem Evangelium zeigt sich nur, dass er mit der Frage, ob es Justin wirklich bekannt war, auch nicht weiter kommen konnte, als Andere, die schon vor ihm dasselbe versuchten. Die S. 161—170 zusammengestellten Sprach- und Sachanklänge an Johannes bleiben auch ferner das, wofür sie jeder zu nehmen hat, der sich nicht durch den eitlen Wortschwall ihrer Interpreten bereden lässt, mehr in ihnen zu finden, als in ihnen liegt. Dass Justin seine Logoslehre nirgends anderswoher als aus Johannes habe entlehnen können, soll vor allem

Digitized by Google

daraus erhellen, dass die Logosidee des Apostels Johannes bis zur Mitte des 2. Jahrh. sich bei keinem christlichen Schriftsteller so vollständig und bestimmt vorgetragen finde, als bei Justin. Dieses Argument beweist das gerade Gegentheil. Wie hätte die Logosidee bis auf Justin verborgen bleiben können, wenn sie schon so lange zuvor von dem Apostel Johannes in seinem Evangelium ausgesprochen worden wäre? Wenn ferner Semisch so argumentirt: die Annahme, Justin möchte selbstständig und zuerst die Uebertragung jener Idee auf die geschichtliche Erscheinung Christi vollzogen haben, sei unmöglich, einmal, weil derselbe bei seiner apologetischen Gewissenhaftigkeit eine solche Uebertragung ohne apostolische Auctorität nimmer gewagt haben würde, sodann weil er nicht entfernt den Geist und die Originalität besass, um den Gedanken zu solch' gewaltiger Combination aus sich zu schöpfen, ferner weil die Ideen- und Sprachverwandtschaft mit Johannes zu schlagend sei, als dass sie aus der allgemeinen Verwandtschaft des Geistes oder aus der Harmonistik des Zufalls zu rechtfertigen wäre, endlich weil von Philo's Idealismus eher alles Andere als die Lehre von der Fleischwerdung des Logos hätte ausgehen können (a. a. O. S. 187), so ist hier eine Confusion der Gedanken, die höchst bedenklich machen muss. Warum sollen denn der philonische Idealismus und die Lehre von der Fleischwerdung des Logos so schlechthin unvereinbare Dinge sein? Haben doch auch andere nicht geringere Idealisten, wie Clemens von Alex. und Origenes, die Fleischwerdung des Logos gelehrt. Freilich glaubten diese schon an die Geburt Jesu als des Sohnes Gottes. Aber hätte denn nicht auch ein Philo daran glauben können, und was wäre dann für ihn einfacher gewesen als die Combination, dass das Göttliche, das er in Jesus als dem Sohn Gottes voraussetzen musste, am Passendsten mit dem Begriff des Logos zu bezeichnen sei? Das Thatsächliche, womit der Logosbegriff zu verbinden ist, muss dabei, wie sich von selbst versteht, vorausgesetzt werden, Semisch aber spricht, um das Undenkbare der Entstehung der christlichen Logoslehre aus der philonischen recht klar in's Licht zu setzen, davon so, wie wenn mit der Logosidee auch erst das Thatsächliche, worauf sie sich bezieht, hätte kommen müssen. Das wäre freilich undenkbar genug. Aber es fragt sich ja nur, ob ein Justin und Andere, welchen die Zeitidee des Logos eine geläufige Vorstellung war, nicht auch ohne dass sie

Digitized by Google

das johanneische Evangelium schon vor sich hatten, dazu kommen konnten, das Göttliche, das sie in Jesus, als dem Sohn Gottes sich dachten, mit dem Logosbegriff zu bezeichnen. Dass diess keine Frage der apologetischen Gewissenhaftigkeit ist, ist klar, denn wie Vieles hätten die Apologeten sonst auf ihrem Gewissen, wenn man ihnen zumuthen wollte, nichts zu sagen, was nicht mit der Vorstellungs- und Ausdrucksweise der Apostel ganz zusammenstimmte? Die Verbindung der Logosidee mit der Person Jesu musste einem Justin um so näher liegen, je geringer noch die Vorstellung ist, die Justin vom Logos hat. Es verhält sich nicht einmal mit der Identität des justinischen und johanneischen Logosbegriffs so, wie Semisch behauptet. Wenn Justin vom Logos wiederholt als einem Engel, Apostel, Diener Gottes spricht, so ist bei ihm die Unterordnung noch so überwiegend, dass diess nicht zum johanneischen Logosbegriff passt (vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 131). Auch sieht man das Schwankende seines Logosbegriffs daraus, dass ihm in Beziehung auf die Fleischwerdung des Logos *πνεῦμα, δύναμις θεῦ* und *λόγος* noch ganz identische Begriffe sind. Vgl. Apol. 1. 33: *τὸ πνεῦμα οἶν*, sagt Justin in Beziehung auf die Stelle Luc. 1, 35, *καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τῦ θεῦ ὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὅς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι — καὶ τῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν ὐ διὰ συνουσίας, ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα. κατέχησε.* Wie der römische Clemens 2 Cor. 8 noch sagte: *ὁ κύριος ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ*, so setzte also Justin an die Stelle des *πνεῦμα* auch den *λόγος*. Was ist es demnach anders als ein blosser „Machtspruch, wenn behauptet wird, dass Justin nirgends anderswoher als aus Johannes seine Logoslehre habe entlehnen können, dass er also das Johannesevangelium gekannt und benützt habe"? Ebensowenig beweist diess das weitere Argument Semisch's, des Johannes Apomnemoneuma von der Wiedergeburt (S. 189 f.). Die Frage ist, ob der von Justin Apol. 1, 61 angeführte Ausspruch Christi: *ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, ὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν ὐρανῶν*, mit der daran geknüpften Reflexion: *ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τὰς ἅπαξ γεννωμένας ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσί ἐστι*, aus Joh. 3, 3 f. ist. Die Argumentation, durch welche Semisch diess beweist, ist zu schlagend, als dass sie hier nicht angeführt zu werden verdiente: „Wollte man

Digitized by Google

auch die Unbegreiflichkeit übersehen, wie ein solches in der Stille der Nacht vor nur wenigen, vielleicht gar keinen Zeugen gepflogenes Zwiegespräch hätte ein Element der allgemeinen volksthümlichen Evangelienüberlieferung werden können, ist es denn irgend die Weise dieser Ueberlieferung, ganze Lehrreihen oder gar die Dramatik eines so individuell und fein nüancirten Zwiegesprächs fortzupflanzen? Losgerissen aber vom Ganzen des Gesprächs wäre der Spruch völlig sinnlos. Das steht jedenfalls als das Gewisseste fest, dass er niemals rein für sich ein Stück der Evangelienüberlieferung hat bilden können. Ist somit schon die Nothwendigkeit gesetzt, die beiden Bestandtheile des Apomnemoneuma (die Reflexion über die zweite Geburt aus dem Fleisch und den Lehrspruch Christi über die wahre Herzensgeburt) auf das Evangelium eines Apostels zurückzuführen, der einzig und allein (sei's durch Ohrenzeugenschaft, sei's durch spätere Erkundung von Einem der Unterredenden) die detaillirte Kenntniss jenes Nachtgesprächs haben konnte; ist ferner Johannes, so viel wir wissen, der Einzige, der den Hauptinhalt des Gesprächs zur Kunde der Nachwelt gebracht hat: was könnte für Anstand sein, das Apomnemoneuma Justin's als ein Bruchstück aus dem Johannesevangelium anzusehen"? Kann man schlagender argumentiren? Hat jenes nächtliche Zwiegespräch wirklich so stattgefunden, hat nur Johannes davon Kunde gehabt, nur er es erzählt, wer wollte etwas dagegen einwenden, dass Justin sein Apomnemoneuma aus dieser Quelle geschöpft hat? Aber sieht denn Semisch nicht, in welchem Cirkel er sich hier herumdreht? Wie kann ihm das kritische Moment der Frage entgehen, über die er ein ganzes Buch geschrieben hat? Wer so skeptisch fragt, ob Justins Evangelienschriften unsere kanonische Evangelien sind; der hegt auch einen Zweifel darüber, ob unsere Evangelien damals schon so vorhanden waren, dass er sie citiren konnte, er möchte erst aus Justin ein Zeugniss für ihr Vorhandensein gewinnen, aber ebendesswegen ist es gegen alle Logik, das, was erst bewiesen werden soll, als schon bewiesen oder keines Beweises bedürftig vorauszusetzen. Wenn ferner Semisch, um zu beweisen, dass das mit dem justinischen Citat ziemlich gleichlautende in den clementinischen Homilien nicht aus einer gemeinschaftlichen Quelle, sondern auch nur aus dem joh. Evangelium genommen sei, seinen Gegnern entgegenhält (S. 193): niemals hätte man so unehrlich sein sollen, über den Incidenzpuncten

Digitized by Google

die ungleich bedeutenderen Differenzpuncte zu verschweigen oder zu verkleinern, so macht er sich selbst desselben Vorwurfs in Betreff der justinischen und der johanneischen Stelle schuldig. Es handelt sich bei der Vergleichung der beiden Stellen nicht blos um Ausdrücke, die zwar dem Wortlaut nach verschieden aber dem Sinn nach gleichbedeutend sind, es ist in beiden Stellen auch ein wesentlich verschiedener Hauptbegriff. Es ist nicht blos zufällig, dass für das johanneische ἄνωθεν γεννηθῇ Justin ἀναγεννηθῆτε setzt, nur Justin verbindet mit dem Ausspruch den Begriff der Wiedergeburt, der Evangelist weiss nur von einer Geburt von oben, die als solche keine Wiedergeburt ist. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 151. Ist es nun nichts weniger als undenkbar, dass ein solcher Ausspruch, an welchen sich dem Einen so gut wie dem Andern eine so natürliche Reflexion anschliessen konnte (als blosse Reflexion gibt ja Justin den zweiten Satz, nicht, wie er der Voraussetzung nach thun sollte, als Spruch aus der Ueberlieferung), der nichtsynoptischen Evangelientradition angehörte (auch der angebliche Ausspruch Christi: γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, findet sich ja in keinem unserer Evangelien), so muss man um so bedenklicher sein, das joh. Evangelium für die Quelle des justinischen Citats zu halten, wenn zugleich eine wesentliche Verschiedenheit der Begriffe stattfindet. Was endlich noch das Schriftcitat aus Zach. 12, 10 betrifft, das „letzte hochbedeutsame Moment, aus welchem Justin's Bekanntschaft mit dem Evangelium des Johannes mit zwingender Nothwendigkeit folgt" (S. 200), so darf man ja nur die Stelle Apok. 1, 7 vergleichen, um sich aus ihr zu überzeugen, dass diese Prophetenstelle in ihrer Anwendung auf den Tod Jesu schon vor Justin, ganz abgesehen vom joh. Evangelium, in dieser Form der Uebersetzung existirte. Hätte der Apokalyptiker nicht blos auf die Stelle angespielt, sondern sie unmittelbar citirt, so hätte er sie nach den von ihm gebrauchten Worten auch nur so ausdrücken können: ὄψονται, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. In dieser Form wurde die Stelle schon sehr früh auf den Tod Jesu angewandt. Auch darauf nimmt Semisch gar keine Rücksicht, dass die bei Justin unmittelbar vorangehenden Worte: κόψονται φυλὴ πρὸς φυλήν deutlich genug auf Apok. 1, 7 hinweisen. — So schwach und gehaltlos ist diese ganze Beweisführung! Nimmt man nun noch dazu die hohle Phraseologie, die sich aufblähende Anmaassung, den gehässigen

Digitized by Google

unziemenden Ton gegen die Gegner, die er sogar des Mangels an Ehrlichkeit beschuldigt, so mag man hieraus ermessen, welche Ursache die apologetische Kritik hat, auf einen solchen Vertreter ihrer Sache stolz zu sein.

Bei einem Kritiker, wie DE WETTE, steht die wissenschaftliche Kritik auf einem zu festen Grunde, als dass das freiere kritische Bewusstsein nicht immer wieder durch die Hemmungen eines zu einseitigen conservativen Interesses durchbrechen sollte. Daher weiss ich mich mit ihm trotz des Widerspruchs, mit welchem ich ihm auf so vielen Puncten der neutestamentlichen Kritik entgegentreten muss, weit einiger, als man dem äussern Anschein nach glauben sollte. Einer THIERSCH'schen Apologetik gegenüber können wir ohnediess nur einverstanden sein. Der eigentliche Gegensatz zu der freien, ihrer wahren Aufgabe sich wohl bewussten Kritik stellt sich uns jedoch nicht in THIERSCH, sondern in WIESELER dar. Ein apologetisch-kritischer Versuch, wie der von THIERSCH gemachte, überstürzt sich in seinen überspannten, jeder scheinbaren Begründung ermangelnden Behauptungen zu sehr, als dass er auch nur einer ernstlichen Widerlegung bedürfte. Ganz anderer Art ist das kritische Verfahren WIESELER's. In ihm erst erhebt die reactionäre Kritik ihr Haupt, um selbst solche Resultate, welche auch von DE WETTE und BLEEK als die wohlberechtigte Errungenschaft der neuern Kritik betrachtet werden, wieder umzustossen und alles auf den Stand zurückzuführen, auf welchem der Kanon noch die alte festgeschlossene Einheit bildete, aus welcher kein Stück herausfallen zu können schien, ohne dass man das Ganze gefährdet sah. Was DE WETTE von THIERSCH sagt: „es muss Alles in Einklang gebracht werden, es mag biegen oder brechen", gilt auch hier. Nicht die geringste Concession darf gemacht werden, weil alles seine Consequenzen hat, gegen die man sich nicht ernstlich genug vorsehen kann. Die Methode aber ist eine ganz andere. An die Stelle des feurigen Pathos, mit welchem THIERSCH sich aufmacht, um alle Angriffspuncte der unglaubigen Kritik wie im Sturme hinwegzunehmen, und seine Gegner in einem wahren Vernichtungskampfe niederzuschmettern, tritt hier die äusserste Kälte und Nüchternheit eines klug berechnenden abstracten Verstandesformalismus. Die Kritik WIESELER's ist rein formeller Art, und bildet auch dadurch den bestimmtesten Gegensatz zu der so-

Digitized by Google

genannten Tendenzkritik. Setzt diese alles daran, in das Innere jeder Schrift einzudringen, ihr gleichsam in ihr Herz zu sehen, und die geheimsten Gedanken zu erforschen, aus deren Conception sie hervorgegangen ist, so hält sich dagegen die Wieseler'sche Kritik an das Aeusserlichste, das es für die Kritik gibt, an die Reihenfolge des Erzählten, an die Fugen, in welchen die verschiedenen Stücke zusammenzupassen scheinen, an das Chronologische. Ohne sich auf Polemik viel einzulassen, ausser soweit es der unmittelbare Zweck erfordert, führt sie den voraus entworfenen Operationsplan mit aller Ruhe und Sicherheit aus, steckt ein Gebiet nach dem andern ab, um es mit dem künstlichen Netz ihrer Combinationen zu umspannen, und wenn sie so von einem Puncte zum andern vorrückend das Ganze in ihre Hand gebracht hat, ist Alles, was dazu gehört, so fest zusammengeschnürt, dass nichts hinzu, nichts hinweggethan werden kann. Alle abweichenden Ansichten sind voraus schon dadurch zurückgeschlagen, dass sie es auf jedem Puncte mit einem ganzen System zu thun haben, von welchem man nicht weiss, auf welcher Seite es anzugreifen ist. Nach dieser Methode hat Wieseler in seiner bekannten chronologischen Synopse der vier Evangelien ein System der Harmonistik aufgestellt, in welchem durch die Kunst der chronologischen Zusammenstellung alle Differenzen zwischen dem johanneischen Evangelium und den synoptischen ausgeglichen und aufgehoben sind. Dieselben Grundsätze hat Wieseler neuestens auf den weiteren Theil des Kanons angewandt, welchem die neue Schrift als Fortsetzung der frühern gewidmet ist: Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zum Tode der Apostel Paulus und Petrus. Ein Versuch über die Chronologie und Abfassungszeit der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe, 1848. Wie die bisher betrachteten kritischen Standpuncte an den Evangelien sich uns darstellten, so haben wir nun Gelegenheit, diese neue Gestalt des kritischen Zeitbewusstseins hauptsächlich an der Apostelgeschichte kennen zu lernen.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

II.

Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter.

Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands.

Von

E. Zeller.

(Fortsetzung.)

---

5) Das Christenthum in Samarien; Philippus; der Magier Simon; die Taufe des Aethiopiers.

Mit der Hinrichtung des Stephanus brach nach c. 8, 1 eine allgemeine und heftige Verfolgung gegen die Christengemeinde in Jerusalem aus, durch die alle Mitglieder derselben mit Ausnahme der Apostel aus dieser Stadt vertrieben wurden. Das Letztere ist jedoch nicht wahrscheinlich. Denn theils sieht man — wie Schneckenburger [1]) treffend gezeigt hat — durchaus nicht, was von Maassregeln gegen die Apostel hätte abhalten, ebensowenig aber auch, was sie in der Stadt hätte zurückhalten sollen [2]), theils erscheinen c. 9, 26, ganz kurze Zeit nach unserem Vorfall [3]), wieder οἱ μαθηταί, die Mitglieder der Christengemeinde, in Jerusalem, ohne dass von

1) Zweck der Apg. S. 182 f.

2) Meyer z. u. St. glaubt, die Apostel seien geblieben, um im Centralpunkt der Theokratie zu verharren, aber wozu war das nöthig, wenn alle ihre Anhänger zerstreut waren? Schon c. 1, 4. 8 erhalten sie ganz anders lautende Anweisungen. Derselbe nimmt an, die Juden haben sich gescheut, an ihre Personen Hand anzulegen; allein c. 4. 5 scheut man sich ja auch nicht, sie zu verhaften, und wie es mit den Angaben c. 5, 13. 26 bestellt ist, haben wir früher gesehen.

3) Nach der Chronologie unserer Schrift nämlich, worüber später das Nähere.

Digitized by Google

einer Rückkehr der Versprengten etwas gemeldet ist. Sind daher die Apostel nach dem Tode des Stephanus hier geblieben, was sich auch nach Gal. 1, 17 nicht bezweifeln lässt, so ist um so unwahrscheinlicher, dass alle übrigen Christen diese Stadt verlassen haben, wir müssen vielmehr in dieser Angabe mit dem genannten Gelehrten eine sicher unhistorische Hyperbel erblicken, und ebenso auch seiner weiteren Bemerkung beipflichten: die Verfolgung habe wahrscheinlich nur die an Stephanus angeschlossenen hellenischen Gläubigen getroffen, wie denn auch nur solche c. 11, 20 unter den Flüchtigen auftauchen. Der Sinn jener Hyperbel liegt nach Schneckenburger darin, die Widersetzlichkeit der jüdischen Nation im Grossen und in ihrem Kern gegen das Evangelium recht hervortreten zu lassen, als die Veranlassung, durch welche vielmehr den Heiden das Heil zu Theil wurde. Schneckenburger beruft sich dafür theils auf den Umstand, dass von jetzt an kein einziger Erfolg unter den palästinensischen Juden mehr geschildert wird, theils auf den Zusammenhang unserer Erzählung mit der Rede des Stephanus, zu deren Grundgedanken, dem Satze von der Unempfänglichkeit der Juden für's messianische Heil, gleich unsere Stelle einen Beleg gebe. Diese Bemerkungen sind im Wesentlichen gewiss richtig, nur möchten wir der Angabe unsers Verses nicht diese unmittelbare Beziehung auf jenen dogmatischen Zweck geben. Ihre nächste Bedeutung liegt vielmehr, wie uns scheint, darin, mit der Zerstreuung ihrer sämmtlichen Mitglieder über Judäa und Samarien die Geschichte der jerusalemitischen Urgemeinde als solcher abzuschliessen. Bisher war von keinem Christenthum ausser Jerusalem die Rede; von jetzt an hört die Gemeinde in Jerusalem auf, ein selbständiges Interesse für unsere Darstellung zu haben; ausser c. 12 wird ihrer nie mehr anders, als mit Beziehung auf die heidenchristlichen Gemeinden und Apostel erwähnt; c. 12 aber kann theils als ein Nachtrag betrachtet werden, der nun einmal um der Chronologie willen nicht anders gestellt werden konnte, theils hat aber auch dieser Abschnitt mit seinem V. 17: *καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον*, ohne Zweifel eine ähnliche Bedeutung für die folgende Missionsreise des Paulus, wie der unsrige für die Heidenmission überhaupt: wie hier die Gemeindeglieder mit Ausnahme der Apostel, so wird dort das Haupt der Judenapostel durch Verfolgung aus der jüdischen Hauptstadt vertrie-

Digitized by Google

ben, und wenn jener Bericht den Uebergang des Christenthums zu den Heiden allgemein einleitet, so steht dieser schwerlich absichtslos unmittelbar vor der ersten Bekehrungsreise des Paulus zu den Heiden. Schneckenburgers Auffassung unserer Angabe bleibt hiebei, wie man sieht, in ihrem Rechte, nur dass wir derselben zunächst nur die Bedeutung geben, den Abschluss der von der Urgemeinde handelnden Erzählungen zu bezeichnen, und nur mittelbar die von Schneckenburger angenommene, die Verschmähung des Evangeliums von Seiten des jüdischen Volks auszudrücken, sofern nämlich der jetzt eintretende Uebergang von der jerusalemitischen zu den heidenchristlichen Gemeinden eben diesen Zweck hat. Dass aber die Apostel nicht mit den Uebrigen aus Jerusalem fliehen, diess dient einestheils allerdings zur Verherrlichung ihres Glaubensmuths; zugleich aber war dieser Zug, geschichtlich wie er ist, für den weitern Verlauf unserer Erzählung schon wegen c. 9, 27 viel zu unentbehrlich, als dass wir uns ausser der ungeschichtlichen Hyperbel des *πάντες διεσπάρησαν* auch noch für ihn nach einem besondern Erklärungsgrund umzusehen nöthig hätten.

Eine Folge von der Versprengung der Gemeinde zu Jerusalem war die Ausbreitung des Christenthums über die Landbezirke von Judäa und nach Samarien. Als seinen ersten Verkündiger in diesem Lande nennt unser 8. Kapitel den Philippus. Ueber die Person dieses Mannes finden sich indessen abweichende Angaben. Während er nach c. 21, 8, und c. 8, 14 ff. nicht zu den Aposteln, sondern zu den im 6. Kap. erwähnten sechs Diakonen gehörte, nennt ihn der Ephesinische Bischof Polykrates b. Eus.: K.G. III, 31, 2. V, 24, 1 einen der zwölf Apostel. Dass in beiden Stellen die gleiche Person gemeint ist [1]), lässt sich schon desshalb nicht bezweifeln, weil Polykrates ebenso, wie unser 21. Kap. der weissagenden Töchter des Philippus erwähnt; wobei es eine ziemlich unerhebliche Differenz ist, dass unser Verfasser demselben vier Töchter, und diesen allen die prophetische Gabe zuschreibt, jener dagegen nur zwei Töchter des Philippus kennt, von denen die eine jene Gabe besessen habe. Dass aber darum auch wirklich der Apostel und der Diakonus die gleiche Person sein können, wie Weizel [2]) will, wird Niemand glau-

1) Was de Wette z. u. St. in Abrede zu ziehen scheint.

2) Die christl. Passahfeier S. 153 f.

Digitized by Google

ben, der sich das Verhältniss dieser beiden Aemter, wie es gerade unsere Schrift darstellt, klar gemacht hat; eben desshalb werden ja nach c. 6, 2 die Diakonen gewählt, weil sich die Apostel der Almosenvertheilung nicht unterziehen können, und desshalb müssen umgekehrt in unserem Abschnitt Petrus und Johannes von Jerusalem kommen, weil nur ein Apostel die Vollendungsweihe ertheilen kann. Wenn daher Philippus einer von den zwölf Aposteln war, so war er keiner von den sieben Diakonen und umgekehrt, diess ist sicher. Hier spricht nun für die Angabe unserer Schrift die Erwägung, dass sich für die Herabsetzung des Apostels zum Diakonus in unserer Darstellung weit weniger annehmbare Gründe denken lassen, als für die Erhebung des Diakonus zum Apostel in der Ueberlieferung einer Kirche, welcher dadurch die Ehre eines apostolischen Ursprungs zufiel; zumal der unbestimmtere Gebrauch des Apostteltitels, auch für andere ausgezeichnete Verkündiger des Evangeliums ausser den Zwölfen, wie Barnabas, leicht dazu veranlassen konnte, den εὐαγγελιστὴς (wie Philippus c. 21 heisst) in das Apostelcollegium zu versetzen. Dazu kommt, dass unsere Schrift der Zeit des Philippus um ein Bedeutendes näher steht, als der Brief des Polykrates (um 198 n. Chr.), und dass (worüber später) c. 21, 8. 9 dem Bericht eines Augenzeugen entnommen zu sein scheinen. Andererseits scheinen in der letztern Stelle gerade die Worte: ὄντος ἐκ τῶν ἑπτὰ mit ihrer deutlichen Rückbeziehung auf c. 6 sich als Zusatz des Verfassers zu verrathen, dessen Identität mit jenem Augenzeugen unsere spätere Untersuchung wird bestreiten müssen, und die Genauigkeit in den Angaben des Polykrates über die Töchter des Philippus erweckt ein günstiges Vorurtheil für die Tradition, der er gefolgt ist. Indessen zeigt sich doch für unsern Verfasser oder seine Quellen zu wenig genügender Anlass, um dem Apostel die untergeordnete Rolle des Diakonus anzuweisen, denn dass er diess gethan haben sollte, um seiner Angabe c. 8, 1 über das Verbleiben der Apostel in Jerusalem nichts zu vergeben, ist nicht wahrscheinlich, da eine Bekehrungsreise nach Samarien damit bei Philippus so gut, wie bei Petrus und Johannes, zusammenbestand, und da ein weiterer apostolischer Vorgang der Bekehrung von Nichtjuden ihm nach seiner ganzen Tendenz nur erwünscht sein konnte. Eher liesse sich annehmen, er habe den Philippus zum blossen Diakon gemacht, um

Digitized by Google

den Petrus in der V. 14 ff. erzählten Weise mit dem Magier Simon zusammenbringen zu können; auch dazu standen ihm aber weit leichtere Mittel zu Gebot; er durfte ja nur den Petrus, ähnlich wie c. 9, 32, unabhängig von Philippus nach Samarien gehen lassen. In diesem Punkt hat daher die Richtigkeit unserer Darstellung die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich.

Weniger günstig werden wir über die Glaubwürdigkeit der Erzählung V. 6—8 und V. 14—17 urtheilen müssen. Philippus, berichtet die erstere Stelle, kam in eine samarische Stadt und gewann hier die Aufmerksamkeit der gesammten Einwohnerschaft für seine Verkündigung in Folge der wunderbaren Heilungen, die er an Besessenen, Paralytischen und Lahmen verrichtete. Dass diese Heilungen auf natürlichem Wege bewirkt wurden, dass nicht blos Teufelaustreibungen, d. h. wirkliche oder vermeintliche Heilungen von Wahnsinnigen dieser Klasse in grösserer Anzahl, rein in Folge psychischer Eindrücke, gelangen, sondern dass auch die vielen vom Schlage Getroffenen und Gelähmten sammt und sonders auf die gleiche Art gesund wurden und gesund werden konnten, wird Niemand glaublich finden. Wir haben hier also jedenfalls eine ungeschichtliche Ausmahlung dessen, was Philippus in Samarien gethan hat. Seine dortige Wirksamkeit selbst in Zweifel zu ziehen, berechtigt dieser Umstand natürlich ebensowenig, als die mittelalterlichen Missionslegenden uns ein Recht geben, an der geschichtlichen Bedeutung eines Bonifaz und Ansgar zu zweifeln, aber doch beweist er, dass die Dichtung auch bei dieser Erzählung thätig war, dass wir keine reine Geschichte vor uns haben. — Eben dieses sehen wir aber auch aus V. 14 ff. Diesen Versen zufolge hat noch keiner der von Philippus getauften Samaritaner den heil. Geist erhalten, erst als die Apostel, Petrus und Johannes, für sie darum bitten und ihnen die Handauflegung ertheilen, fällt er auf sie. Ein solcher Hergang ist gewiss höchst auffallend. Offenbar liegt hiebei die Vorstellung zu Grunde, dass nicht der Diakonus, sondern nur die Apostel zur Mittheilung des Geistes befähigt seien, und dass diese Mittheilung — nicht etwa durch den stärkeren Eindruck der apostolischen Predigt, sondern einzig und allein durch das Gebet und die Handauflegung der Apostel erfolge. Eine so magische Wirkung dieser Handlungen, und ein so ausschliesslich an das apostolische Amt geknüpftes Vorrecht kann aber nicht der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern nur der Vor-

Digitized by Google

stellung einer Zeit angehören, welche die richtige Anschauung über die Stellung der Apostel und das Wesen der Geistesbegabung verloren hatte. Selbst die apologetische Geschichtschreibung wagt diess nicht mehr zu läugnen; nur um so eifriger bemüht sie sich aber, durch Einschiebung natürlich psychologischer Erklärungsgründe unsern Verfasser von jener Vorstellung freizusprechen. Die Samaritaner, bemerkt Neander S. 104, und ähnlich Meyer z. d. St., haben zuerst nur die Wassertaufe ohne die Geistestaufe empfangen. Die Ursache davon liege in der Art, wie sie zum Glauben gekommen waren. Bei den Samaritern nämlich „scheint der lebendige Glaube an den Erlöser noch gefehlt zu haben, wie es nicht das in dem Bewusstsein der Seele begründete Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit war, das zum Glauben sie geführt hatte... Es war bei ihnen zuerst nur eine unbestimmte und unklare Sehnsucht nach höheren neuen Offenbarungen gewesen, und diese Sehnsucht wurde dann durch die Täuschungskünste des Göeten Simon von ihrem wahren Ziele noch mehr abgeleitet... Die Ueberlegenheit des Philippus, die sich in seinen Werken darstellte, hatte sie nachher ihm mehr zu glauben, seinen Worten mehr Vertrauen zu schenken bewogen. Es war also noch ein Glaube, der von sinnlichen Eindrücken ausgieng [als ob der Wunderglaube, dessen unsere Schrift voll ist, ein anderer sein könnte!], noch abhängig von der Person dessen, den man so grosse Dinge vollbringen gesehen hatte. Was Philippus ihnen verkündet ... blieb ihnen doch noch etwas Aeusserliches. Der von ihm verkündete Christus war ihnen nur noch [erst] ein äusserlicher Gegenstand des Glaubens, noch nicht in ihr inneres Leben übergegangen u. s. w. u. s. w. Eben daher konnten sie noch nicht verstehen, was der heil. Geist sei. — Ohne Zweifel setzten die Apostel durch Verkündigung und Gebet das Werk des Philippus fort. Und da nach solcher Vorbereitung einst diese Gläubigen versammelt waren, beteten die Apostel für sie" u. s. w. Von dieser ganzen wortreichen Auseinandersetzung findet sich auch keine Spur in unserem Texte. Der langen Rede kurzer Sinn ist, wie man sieht, dass den Samaritanern, deren Glaube bis dahin nur ein äusserliches Fürwahrhalten auf Grund der Wunder gewesen sei, erst durch Petrus und Johannes der wahre Geist und die eigene innere Erfahrung der christlichen Lehre aufgeschlossen und in Folge davon erst jetzt die Befähigung für die Geistesbegabung ertheilt

Digitized by Google

worden sei. Allein von diesem apostolischen Unterricht, von der „Vorbereitung" auf die Geistesweihe, welche NEANDER hier einschwärzt, weiss unser Text nichts; ebensowenig aber umgekehrt von der mangelhaften Beschaffenheit des anfänglichen, durch Philippus geweckten Glaubens der Samaritaner, wenn vielmehr zwar im 6ten V. von der Predigt des Philippus und der einmüthigen Aufmerksamkeit des Volks auf diese Predigt die Rede ist, die Geistesbegabung dagegen V. 14 ff. einzig und allein aus dem Gebet und der Handauflegung der Apostel hergeleitet wird, so ist klar, dass unsere Schrift die Sache genau umgekehrt darstellt, dass ihr zufolge gerade Philippus es ist, der neben dem äusserlichen Mittel der Wunder auch noch durch das geistige der Belehrung wirkt, wogegen die Apostel es sind, die eine nach unsern Begriffen freilich nur auf geistigem Wege mögliche Wirkung rein äusserlich, durch ihre wunderkräftige Handauflegung, hervorbringen. Ist es aber auch hiernach der NEANDER'schen Darstellung nicht gelungen, uns den wahren Hergang der Sache und die Täuschungskünste des Magiers Simon zu enthüllen, so enthüllt sie uns dafür um so anschaulicher die Täuschungskünste einer Apologetik, der es bei aller vorgeblichen Achtung des Bibelwerks doch im Geringsten nichts ausmacht, so lange an ihm zu drehen, zu ihm hinzuzufügen, oder von ihm wegzunehmen, bis es aussagt, was der Apologet gerne hört, sei es auch das Gegentheil von dem, was wirklich darin steht.

Schon durch ihren Zusammenhang mit der eben besprochenen wird nun auch die Erzählung unsers 8ten Kap. über den Magier Simon und sein Zusammentreffen mit Petrus verdächtig. Denn da die Anwesenheit des Petrus in Samarien im Sinn unserer Schrift wesentlich die apostolische Geistesmittheilung an die von Philippus Getauften zum Zweck hat, so fragt es sich, ob nicht mit diesem Motiv auch jene Anwesenheit selbst aufzugeben ist; und da ebenso der Auftritt zwischen Simon und Petrus um eben jene Geistesmittheilung sich dreht, und mit der Annahme, ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδοται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (V. 18), seinen eigenthümlichen Gegenstand verliert, da es gerade das apostolische Vorrecht der geisteskräftigen Handauflegung ist, um das es sich handelt, so fällt nicht blos der äussere Anlass, sondern auch die ganze Bedeutung dieses Auftritts weg, wenn jenes Vorrecht in der von unserer Darstellung angenommenen Weise nicht existirt hat, und es kann

Digitized by Google

nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden, dass der vorliegenden Erzählung wenigstens ein anderer analoger Vorfall zu Grunde liege. Auch ausserdem aber liesse sich gegen die Geschichtlichkeit unsers Magiers Manches einwenden. Dieser Mann spielt bekanntlich die erste Rolle in der alten Ketzersage. Schon die frühsten Angaben über ihn lauten aber so apokryphisch, dass sie ihn als eine durchaus mythische Person erscheinen lassen. Nach Just. I. Ap. 26. 56 kam er unter Claudius nach Rom und wusste sich hier durch seine magischen Künste in solches Ansehen zu setzen, dass ihm der Senat göttliche Ehre und jene bekannte im 16ten Jahrhundert wieder aufgefundene Bildsäule auf der Tiberinsel zuerkannte, deren Inschrift der gute Kirchenvater freilich sehr ungenau gelesen hat, wenn er aus dem *Semo Sancus*, dem römischen Herkules, einen *Simo Sanctus* macht. Iren. C. H. I, 20 nennt ihn denjenigen, *ex quo universae haereses substiterunt*. In derselben Eigenschaft eines Repräsentanten der häretischen Gnosis führen ihn die Clementinischen Homilien als den ständigen Gegner des Petrus auf, welcher vom Orient nach Rom wandernd, durch Zauberkünste und Predigt seiner polytheistischen Irrlehre allenthalben Anhänger zu gewinnen sucht, lassen ihn die Recognitionen Wunder aller Art thun, und die apostolischen Constitutionen (VI, 9) mit vielen Andern [1]) in Rom durch magische Kräfte in die Luft fliegen, aber auf das Gebot des Petrus herabstürzen [2]). Gewöhnlich glaubt man nun aus unserer Stelle das Thatsächliche zu erfahren, was diesem ganzen Sagenkreis zu Grunde liegt, und man verbindet damit die Angabe des Josephus Antt. XX, 7, 2 über einen Goëten Simon, welcher die Drusilla zu ihrer Verbindung mit dem jüdischen Prokurator Felix bewog [3]). So z. B. Neander S. 107 f. Dieser Letztere jedoch hat mit unserem Simon nichts zu schaffen. Die Gleichheit des Namens kann natürlich die der Person um so weniger beweisen, da der Name

1) M. s. Cotelier z. d. St. der ap. Constit.

2) Man vergl. hierüber die erschöpfende Untersuchung von Baur, welcher überhaupt zuerst das Richtige über den Magier Simon gesehen hat, in der christl. Gnosis S. 306 ff.

3) Die Stelle, so weit sie sich auf Simon bezieht, lautet: (Felix) *Σίμωνα ὀνόματι τῶν ἑαυτῦ φίλων, Ἰουδαῖον, Κύπριον δὲ γένος, μάγον εἶναι σκηπτόμενον, πέμπων πρὸς αὐτὴν* (Drusilla) *ἔπειθε, τὸν ἄνδρα καταλιποῦσαν αὐτῷ γήμασθαι, μακαρίαν ποιήσειν ἐπαγγελλόμενος μὴ ὑπερηφανήσασαν αὐτόν.*

Digitized by Google

Simon bei den Juden so ausserordentlich häufig war [1]), sonst aber führt Alles auf ihre Verschiedenheit. Der Simon des Josephus ist ein Jude aus Cypern, der des Justin und der Clem. Hom. II, 22, mit welchem der unsrige offenbar identisch ist, ein Samaritaner aus dem samarischen Dorfe Gitton, und dieser Angabe gegen jene Unrecht zu geben, haben wir keinen Grund. Im Uebrigen erscheint der Magier des Josephus als ein gewöhnlicher Kuppler, der wenigstens im vorliegenden Fall von seiner Magie keinen Gebrauch macht, denn die Worte des Jos. *μακαρίαν ποιήσειν ἐπαγγελλόμενος* darf man nicht mit Neander erklären: er (Simon) überredete die Drusilla, dass er ihr durch sein übermenschliches Vermögen (davon steht bei Jos. kein Wort) ein grosses Glück verschaffen werde; der *ἐπαγγελλόμενος* ist ja gar nicht Simon, sondern Felix, in dessen Munde das *μακαρίαν ποιήσειν* nur bedeuten kann, er wolle sie in glänzende Umstände versetzen. Nehmen wir aber unsern Simon für sich, so hat er mit dem mythischen der Kirchenväter so viele Aehnlichkeit, dass es sehr in Frage steht, ob der Erste den geschichtlichen Kern und nicht vielmehr blos eine andere, gleichfalls mythische Gestalt des Zweiten bildet. Nach Justin a. a. O. und Dial. c. Tr. 120, verehrten die Simonianer ihren Stifter als den obersten Gott, und eine gewisse Helena, welche früher eine öffentliche Dirne gewesen und nachher mit Simon herumgereist sein soll, als die *πρώτη ἔννοια ἀπ' αὐτοῦ γενομένη*. In den Clementinischen Homilien II, 22. 25 behauptet Simon, er selbst sei *ἀνωτάτη τις δύναμις καὶ αὐτὸς τὲ τὸν κόσμον κτίσαντος θεοῦ*, und nennt sich mit einer eigenthümlichen Bezeichnung den *Ἑστώς*, von der Helena aber sagt er aus: *ἀπὸ τῶν ἀνωτάτω ὑρανῶν κατεννενοχέναι τῷ κόσμῳ, κυρίαν ὖσαν ὡς παμμήτορα ὖσίαν καὶ σοφίαν*. Uebereinstimmend damit legt ihm Irenäus a. a. O. die Sätze in den Mund: *Esse autem se sublimissimam virtutem, h. e. eum, qui sit super omnia pater;* oder wie es noch genauer heisst, er sei der, *qui inter Judaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit.* Aehnlich Tert. de

1) So sind z. B. unter den 12 Aposteln 2 Simon und der Sohn eines Simon (Ischarioth), ausserdem führte ein Bruder Jesu diesen Namen. Im Ganzen kommen 9 Simon im N. T. vor.

Digitized by Google

an. 34. (Was die beiden Letztgenannten — Iren. c. 23 — über die Helena berichten, trifft zwar im Wesentlichen mit dem von Justin und den Clementinen Gemeldeten zusammen, trägt aber noch entschiedener Züge aus dem Bild der Valentinianischen Sophia auf sie über). Diese Simonianische Lehre stimmt mit der Angabe unserer Schrift, dass der Magier als die δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη verehrt worden sei, ganz zusammen [1]). Nun findet sich aber bei Justin I. Ap. 26 noch die weitere Notiz, die Verehrung Simons als des höchsten Gottes sei in Samarien fast allgemein, unter den übrigen Völkern allerdings nur selten, und könnte man auch gegen diese Behauptung, nach dem Vorgang des Berichts über die römische Simonsverehrung, misstrauisch sein, so spricht doch theils die Eigenschaft Justins als geborenen Samaritaners zu ihren Gunsten, theils kommen ihr die sonstigen Ueberlieferungen über die Simonianische Lehre in merkwürdiger Weise zu Hülfe. Baur hat a. a. O. überzeugend nachgewiesen, dass die Helena der Simonssage nichts Anderes ist, als die Mondsgöttin, die Selene, als die sie in den Clem. Homilieen II, 23 deutlich beschrieben und in den Recognitionen II, 14 geradezu bezeichnet wird. Ist aber die Helena die Mondsgöttin, so kann ihr σύζυγος Simon nicht wohl etwas Anderes sein, als der Sonnengott, der orientalische Herakles, Baal-Melkart, und dass eben hierauf ausser dem Namen Simon ganz besonders auch das Prädikat Ἑστὼς hindeutet, ist von Baur gleichfalls gezeigt worden. Ja selbst dem Missverständniss Justins scheint dieser Sachverhalt zu Grunde zu liegen; er verwechselte wohl nicht blos den Namen Semo mit Simon, sondern auch den römischen Herakles, nach der Weise jener Zeit, mit dem orientalischen, dem in Samarien verehrten Sonnengott. Sogar in unserer Schrift liegt ohne Zweifel (s. Baur) eine Spur von

1) Wenn daher Neander S. 106 mit Bezug auf die oben berührten Sagen bemerkt: »die Erzählung der Apg. unterscheide sich durch das Gepräge des ächt Geschichtlichen sehr von allen jenen Dichtungen, und nur wer es in der Verschrobenheit so weit gebracht habe, dass ihm der Unterschied zwischen Dichtung und geschichtlicher Realität ganz hingeschwunden sei, könne diess verkennen«, so ist diess, trotz des Schmäh- und Kraftausdrucks, womit der berühmte Theologe des christlichen Bewusstseins auch diesen Ausspruch gewürzt hat, doch nichts weiter, als eine unbewiesene, und zudem sehr schiefe Behauptung.

Digitized by Google

dieser nationalen Verbreitung des Simonsdienstes, wenn es von dem Magier heisst: *ἐξιστῶν τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας, ᾧ προσεῖχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου ... διὰ τὸ ἱκανῷ χρόνῳ ταῖς μαγείαις ἐξεστακέναι αὐτούς.* War aber Simon eine in Samarien allgemein verehrte Landesgottheit, eine von den mythischen Bildungen des Sonnengottes, so kann er nicht zugleich ein Mensch gewesen sein, der um's Jahr 40 nach Christus gelebt hat. Dass einem Menschen, in jener Zeit noch, nicht etwa blos einzelne Heiligthümer auf den Befehl von Fürsten errichtet wurden, wie einem Antinous und manchen römischen Kaisern, sondern dass ein solcher in einem Zeitraum von höchstens 80 Jahren zu einer wirklichen Landesgottheit, und zwar zur höchsten Gottheit eines Landes geworden wäre, ist ohne Beispiel; wogegen es gerade in den ersten christlichen Jahrhunderten und bei den christlichen Theologen um so gewöhnlicher war, die heidnischen Gottheiten, in der Weise des Euemeristischen Rationalismus, für blosse Menschen, alte Könige oder auch Zauberer auszugeben, welche sich göttliche Ehre angemasst haben. In eben dieser Weise lässt sich die Entstehung der Simonssage sehr leicht erklären. Das Thatsächliche, wovon diese ausgieng, war aller Wahrscheinlichkeit nach einestheils die schon besprochene Verehrung der Sonnen- und Mondsgottheit in Samarien, anderntheils das Dasein einer Parthei, welche diese Gottheiten in gnostisch spekulativem Sinn ausdeutete, und wohl nur von den Gegnern den Namen der Simonianer erhielt. Dass im zweiten Jahrhundert wirklich eine solche Parthei existirte, werden wir dem Zeugniss des Justin a. a. O. und Hegesipp [1]) wohl glauben müssen, und dafür sprechen auch die Angaben der Kirchenschriftsteller über die Lehre des Simon, sofern sich die Verbindung der gnostischen Ideen vom Urvater und der *πρώτη ἔννοια* mit den mythischen Persönlichkeiten des Simon und der Helena in der Sage nicht recht begreift, wenn nicht wirklich von irgend einer Seite her der Versuch gemacht wurde, diesen samarischen Gottheiten eine solche Bedeutung zu unterlegen. Rühmten nun diese Simonianer ihren Gott als den obersten Gott und seine Genossin als die *πρώτη ἔννοια*, so war es ganz im Geist der damaligen Polemik, wenn ihnen von christlicher Seite erwiedert wurde:

1) Bei Eus. H.G. IV, 22, 2: *Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί.*

Digitized by Google

euer Gott ist gar kein Gott, sondern ein Magier, und seine Helena ein gemeines Weibsbild; rühmten sie sich, in gnostischer Weise, als die wahren Pneumatiker, so mussten die Christen natürlich bestreiten, dass ihnen von ihrem Simon der wahre Geist habe mitgetheilt werden können, und daraus konnte leicht als noch schlagendere Widerlegung die Erzählung hervorgehen, dass der Magier von den wahren Verwaltern des Pneuma, den Aposteln, sich die Befähigung zu seiner Mittheilung erbeten, aber sie nicht erhalten habe. Dass diese Bitte durch Bestechung unterstützt wird, lag um so näher, da von Simon selbst, als einem Magier, zum Voraus feststand, was auch die Sage ausdrücklich von ihm behauptet, dass ihm selbst die magische Kunst ein Mittel zum Gelderwerb war. Dass endlich gerade Petrus und Johannes, vorzugsweise jedoch der Erstere, als diejenigen genannt werden, mit denen der Magier in Conflikt kam, erklärt sich aus dem schon durch die Clementinen ausser Zweifel gesetzten judenchristlichen Ursprung der Simonssage; dem Vater des falschen Christenthums werden am Besten die Häupter des Apostelvereins gegenübergestellt, namentlich aber Petrus, als derjenige Apostel, welcher auch sonst den ursprünglichen apostolischen Kreis nach aussen vertritt, dessen Name überdiess den Vortheil des Contrastes darbot, dass dem Zauberer Simon der Apostel Simon Petrus entgegensteht, und so die Simonianische Lehre schon dem Namen nach als eine Doppelgängerin der wahren, apostolischen erscheint. Dass dagegen auch die in den Clementinen durchgeführte unter dem Namen des Magiers versteckte Polemik gegen den Apostel Paulus schon ursprünglich auf die Entstehung der Simonssage eingewirkt hätte, ist bei dem Mangel aller bestimmten Spuren nicht glaublich. — Hätten wir in der Erzählung unserer Schrift einen sicher verbürgten und in gutem historischen Zusammenhang stehenden Bericht, so wären diese Combinationen entbehrlich, ja leichtfertig; nachdem wir uns aber im Bisherigen überzeugt haben, wie wenig in derselben auch sonst vielfache unhistorische Elemente vermieden sind, giebt uns theils der unhistorische Zusammenhang, in dem sich unsere Erzählung befindet, theils ihre offenbare Verwandtschaft mit den übrigen Mythen über Simon das Recht, sie so, wie sie vorliegt, für unwahrscheinlich zu erklären, und eine auf die verhältnissmässig sichersten Data gebaute Vermuthung an ihre Stelle zu setzen.

Digitized by Google

An die Erzählung von der Wirksamkeit des Philippus und der beiden Apostel in Samarien reiht die Apg. 8, 26 den Auftritt zwischen Philippus und dem äthiopischen Eunuchen, ohne dass sich doch dieser unmittelbar an jene anschliessen könnte, denn der Weisung, auf den Weg zwischen Jerusalem und Gaza zu gehen (V. 26), kann man von keinem Punkte Samariens aus so, wie es hier erscheint, ohne langen Verzug nachkommen. Nach der Meinung unsers Verfassers scheint Philippus, was V. 25 wohl erlaubt, mit den Aposteln nach Jerusalem zurückgekehrt zu sein, von wo er dann natürlich *κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ εἰς Γάζαν* zu gehen hat [1]). Auch dieser Auftritt hat aber einiges Auffallende. Dass Philippus auf die Strasse nach Gaza geht, geschieht auf Befehl eines Engels, dass er den Aethiopier anredet, auf Befehl des Geistes, nachdem er diesen getauft hat, wird er vom Geist auf wunderbare Art entrückt. Lässt sich nun auch der Befehl des Geistes auf natürliche Art, von dem innern Drang des Evangelisten erklären, so entziehen sich dagegen die zwei andern Züge jeder derartigen Erklärung. Den *ἄγγελος κυρίου* für gleichbedeutend mit dem *πνεῦμα κυρίου* zu nehmen, verbietet der ausnahmslose Sprachgebrauch, seine Erscheinung in ein Traumgesicht zu verlegen, verbietet der Text, welcher dieses nothwendig hätte andeuten müssen, wenn es die Meinung des Verfassers wäre; auch wäre es ein allzu seltsames Zusammentreffen der Umstände, wenn Philippus, nur von der eigenen Ahnung, oder gar von einem Traum auf die Strasse geführt, das wirklich gefunden hätte, was er natürlicherweise durchaus nicht vermuthen konnte. Das Entrücktwerden vom Geist erklären zwar nicht blos ältere Rationalisten, sondern auch Olshausen und Meyer von einem schnellen Forteilen auf Antrieb des Geistes, bei welchem nichts Wunderbares gewesen sein soll. Allein diese Bedeutung kann der Ausdruck: *πνεύματι ἁρπάζεσθαι* so wenig haben, als der entsprechende ebräische: רוּחַ יְהוָה נָשָׂא בּ", sondern er kann nur eine wunderbare Versetzung von einem Ort an einen andern bedeuten, wie sie 1 Reg. 18, 12, 2 Reg. 2, 16 und bei unserem Schriftsteller selbst

1) Neander S. 109 vermuthet daher schwerlich richtig, obwohl er diese Vermuthung als Thatsache giebt: »Philippus setzte seine Missionsreise weiter fort, und wurde das Werkzeug, den ersten Samen des Evangeliums nach Aethiopien zu bringen.«

Digitized by Google

vorkommt. Dass eine solche gemeint ist, zeigt auch der Beisatz: *Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον*, welcher doch nur dann möglich war, wenn er auf geheime Weise dahin gekommen ist. In welcher Art aber der Geist ihn entrückt habe (durch die Luft u. dgl.) muss man bei dem Wunderbaren und Geheimnissvollen des ganzen Vorgangs nicht fragen. — Dass nun darum unsere Erzählung ohne alle historische Grundlage sei, ist nicht wahrscheinlich, da für eine reine Dichtung auch in dem dogmatischen Interesse, einen weiteren Vorgang für die Paulinische Heidenbekehrung zu besitzen, kein genügender Erklärungsgrund vorliegt; wie es sich aber mit jenem Historischen näher verhielt, lässt sich nicht mehr ausmachen, und nur das Vaterland und die Persönlichkeit des bekehrten Aethiopiers scheint geschichtlich zu sein.

6. Petrus in Joppe und Cäsarea; Kornelius.

Durch Philippus wurde das Christenthum nach c. 8, 40 in dem Küstenstrich zwischen Asdad und Cäsarea ausgebreitet, ohne dass uns doch gesagt würde, ob dasselbe in dieser Gegend auf Juden und Proselyten beschränkt blieb, oder nicht. Nach c. 11, 19 muss man fast das Erstere voraussetzen. Das erste bestimmte Beispiel einer Heidenbekehrung gab nach der Darstellung unserer Schrift Petrus durch die Taufe des Kornelius.

Dem ausführlichen Bericht des 10. und 11. Kap. über diesen Vorfall dienen die zwei Wundererzählungen am Schluss des 9. zur Einleitung. Auf einer Visitationsreise bei den hauptsächlich durch Philippus gewonnenen Gemeinden heilt Petrus erst in Lydda (Diospolis) die achtjährige Lahmheit des Aeneas und erweckt nachher in Joppe die Tabitha vom Tode. Dass hier wirkliche Wunder erzählt werden sollen, steht ausser Zweifel. Bei der Heilung des Aeneas haben selbst die Freunde der natürlichen Wundererklärung kaum einen Versuch zu ihrer Anwendung gemacht, und ihre Möglichkeit lässt sich auch wirklich schwer einsehen; der Tod der Tabitha wird zwar von einer, jetzt schon verschollenen Exegese in gewohnter Weise für einen blossen Scheintod erklärt, unsere Schrift jedoch bezeichnet denselben ganz bestimmt als einen wirklichen Tod, sie sagt einfach: *ἐγένετο ἀσθενήσασαν αὐτὴν ἀποθανεῖν*, und um

Digitized by Google

durchaus keinen Zweifel daran übrig zu lassen, bemerkt sie ausdrücklich, dass die übliche Waschung des Leichnams an der Verstorbenen bereits vorgenommen worden sei. Dass die Todte nichtsdestoweniger blos scheintodt gewesen sei, mag glauben, wer es überhaupt glaublich findet, dass in dem kurzen Zeitraum der evangelischen und apostolischen Geschichte sowohl bei den drei Todtenerweckungen der Evangelien, als den zweien der Apg. ein und derselbe Fall eines Scheintodes vorkam, der allen um den Todten Beschäftigten unerkennbar, auf das erste Wort eines göttlichen Gesandten weicht, und zum Glauben an eine wirkliche Todtenerweckung Anlass gibt; wer einen solchen Zufall der merkwürdigsten Art, diesen Maschinengott der natürlichen Erklärung, so maasslos zu Hülfe zu nehmen Bedenken trägt, wird zugeben müssen, dass in all diesen Fällen, so weit die geschichtliche Wahrscheinlichkeit reicht, nur entweder ein Wunder oder gar kein dem erzählten ähnliches Ereigniss stattgefunden hat. Auf welche Seite dieses Dilemma sich die historische Kritik zu stellen hat, diess ist zwar, dem früher Bemerkten gemäss, auch an und für sich schon keinen Augenblick zweifelhaft; im vorliegenden Fall ist es aber auch noch durch zwei besondere Züge angezeigt: durch die ungeschichtlichen Uebertreibungen in der Beschreibung der Wunder und ihrer Wirkung, und durch das wahrscheinliche Abhängigkeitsverhältniss unserer Erzählungen von den verwandten der evangelischen und apostolischen Geschichte. Was die letztere anbelangt, so sind zu unserer Lahmenheilung die verwandten Erzählungen Mt. 9, 6, Apg. 3, 1 ff. 14, 8 (auch Joh. 5, 8) zu vergleichen; die Erweckung der Tabitha erinnert ausser dem allgemeinen Typus der alt- und neutestamentlichen Todtenerweckungen besonders an die Erzählung Mr. 5, 22 ff. über die Tochter des Jairus; m. s. Baur S. 192, der mit Recht auch auf die Aehnlichkeit des dortigen ταλιθὰ und unsers Ταβιθὰ und der zur Erklärung dieser ebräischen Ausdrücke beigefügten Worte aufmerksam macht. Dass sich unsere Erzählung hiebei mehr an Markus, als an Lukas anschliesst, erklärt sich, wenn sie nicht von unserem Verfasser selbst, sondern von einem Anderen herrührt, dem dieses Evangelium, oder die Quellenschrift desselben, näher lag. Das Andere, eine ungeschichtliche Uebertreibung, findet sich schon bei dem kleineren Wunder der Lahmenheilung, wenn es V. 35 heisst: καὶ εἶδον αὐτὸν (den Geheilten) πάντες οἱ κατοι-

Digitized by Google

κοῦντες Λύδδαν καὶ τὸν Σάρωνα, οἵτινες ἐπέστρεψαν ἐπὶ τὸν κύριον. Wenn die apostolischen Wunder diese Wirkung gehabt hätten, so müsste ganz Palästina, ja man sollte glauben, die ganze Welt in der kürzesten Zeit bekehrt worden sein, aber sonst wenigstens finden wir keine entscheidenden Erfolge der gehäuften Wunder, die von den Aposteln unter ihren Volksgenossen verrichtet werden, sondern trotz dieser Wunder tritt doch nur ein verhältnissmässig kleiner Theil zum Christenthum über. Weit stärker sind aber die Farben allerdings bei dem zweiten Wunder, der Todtenerweckung, aufgetragen. Unmittelbar nach dem Tode der Tabitha wird sofort Petrus aus Lydda beschickt, V. 38, offenbar in der Erwartung, dass er noch Hilfe bringen werde [1]). Wie konnten aber die Christen in Joppe ein so ganz ausserordentliches Ereigniss, wie eine Todtenerweckung, natürlicher Weise erwarten? Dieser Zug hat unläugbar etwas Legendenhaftes, und passt weit besser in die mirakulösen Vorstellungen einer späteren Zeit über die Apostel, als in die geschichtliche Wirklichkeit. Wenn weiter, V. 39, bei der Ankunft des Petrus alle Wittwen der Stadt oder doch der Gemeinde (anders lässt sich das πᾶσαι αἱ χῆραι nicht wohl verstehen) dastehen und ihm die Kleider vorzeigen, die ihnen Tabitha verfertigt hat, so macht auch dieses den Eindruck einer für den Effekt berechneten Schaustellung: die Verdienste der Verstorbenen werden dem Apostel und dem Leser mit möglichstem Gepränge vor Augen gestellt, um die wunderbare Belohnung dieser Verdienste zu motiviren. Dem entspricht dann schliesslich die feierliche Vorstellung der Erweckten vor allen Christen und den um sie trauernden Wittwen. Die Momente, welche die Reflexion über einen solchen Vorfall naturgemäss durchläuft, sind zu ebenso vielen besonderen, dramatischen Scenen gestaltet: der Wunsch nach Hülfe zu einer förmlichen Botschaft an den Apostel, die nähere Begründung dieses Wunsches zu der Scene mit den Wittwen, der Gedanke, dass der Wunsch nun

1) Ebendahin gehört, nach Meyers richtiger Andeutung, V. 37: ἔθηκαν αὐτὴν ἐν ὑπερῴῳ. Das ὑπερῷον, der Bet- und Prunksaal des Hauses, diente sonst gewiss nicht als Todtenkammer; hier wird er für diesen Zweck benützt, damit der Apostel für sein wunderkräftiges Gebet das würdige Lokal findet.

Digitized by Google

wirklich durch das Wunder erfüllt sei, zu dem Schlussauftritt. Diess ist ganz in der Weise der Sagendichtung; in der Wirklichkeit pflegen sich die Begebenheiten nicht so dramatisch abzuwickeln.

Weit wichtiger für unsere Darstellung, wie für unser Urtheil über dieselbe ist jedoch das Ereigniss, dem die beiden Wundererzählungen zum Vorspiel dienen, die Bekehrung des Kornelius, K. 10, 1—11, 18. Was an diesem Ereigniss zunächst in's Auge fällt, sind die gehäuften Visionen und Erscheinungen, durch die es eingeleitet wird. Zuerst erscheint dem Kornelius im Zustand der Entzückung (ἐν ὁράματι) ein Engel, der ihm gebietet, den Petrus von Joppe zu beschicken; des andern Tags, während seine Boten auf dem Wege nach Joppe sind, wird dem Petrus durch eine symbolische Vision die Ebenbürtigkeit der Heiden mit den Juden in Beziehung auf den Zutritt zum Reich Gottes kundgethan; eine dritte Offenbarung endlich wird gleichfalls dem Petrus zu Theil, indem ihm nach der Ankunft der Boten der Geist ihr Kommen eröffnet, und den Befehl ertheilt, ohne Verzug mit ihnen zu gehen. Dieser wunderbaren Einleitung entspricht am Schluss der Verhandlung zwischen Petrus und Kornelius die wunderbare, durch Zungenreden sich äussernde, Geistesmittheilung, welche den Erfolg, auf den alle diese Wunder hinzielen, die Taufe des Heiden durch den Apostel, wirklich herbeiführt.

Das Geschäft, diese Wunder natürlich zu erklären, hat diessmal, wie in so manchen andern Fällen, Neander übernommen, wenn auch nach seiner Weise unentschieden, und so, dass dem Wunder neben den natürlichen Ursachen doch noch seine Stelle vorbehalten bleiben soll. Unsere Erzählung — mit dieser charakteristischen Bemerkung leitet Neander seine Operationen Seite 115 ein — ist zwar aus dem Leben gegriffen, und trägt alle Elemente zu einer naturgemässen, anschaulichen Darstellung in sich, „wenn gleich der Verfasser selbst nicht bemüht ist, eine solche zu geben". „Um eine solche zu erhalten, muss der Geschichtschreiber nothwendig Manches ergänzen, was in dem vorliegenden Bericht nicht buchstäblich enthalten ist, worauf aber die gegebenen Züge, wenn wir nach den Gesetzen der Analogie Alles zu Einem Bilde vereinigen wollen, uns hinweisen. In dem Bericht der Apg. herrscht das Interesse vor, das übernatürlich Göttliche der Sache hervorzuheben, und das ist hier die eine zur historischen Wahrheit gehörende Seite;

Digitized by Google

die natürlichen Umstände und den natürlichen pragmatischen Zusammenhang, worauf der Erzähler seine Aufmerksamkeit nicht richtete, müssen wir uns nach den in diesem Berichte selbst gegebenen Merkmalen zu ergänzen suchen". Wir wissen von sonst her, was diese Klagen über mangelnde Anschaulichkeit und Vollständigkeit der Erzählung, diese Bereitwilligkeit zur Ergänzung der natürlichen Mittelursachen zu bedeuten haben; Neander selbst, und seine Vorgänger, Schleiermacher und die Rationalisten, geben uns durch ihr Verfahren hierüber genügenden Aufschluss; wir wissen aber auch, zu welchen Gewaltthätigkeiten gegen den Text diese Ergänzungen bisher zu führen pflegten, und haben desshalb allen Grund, misstrauisch zu sein, und uns zum Voraus gegen den Neander'schen Grundsatz zu verwahren, dass Alles „nach den Gesetzen der Analogie" zu Einem Bilde vereinigt werden solle. Welche Anwendung findet denn die sonstige Analogie auf einen durch und durch wunderbaren Vorgang, und wie kann man glauben, diesen Vorgang nicht zu verfälschen, wenn man Gesetze auf ihn anwendet, in deren Durchbrechung eben das Wesen des Wunders besteht? Doch sehen wir, wie diese Anwendung hier ausgefallen ist.

Um uns zunächst die Vision des Kornelius begreiflich zu machen, setzt Neander voraus, dass dieser Heide nicht blos überhaupt als Proselyte des Thors mit den messianischen Erwartungen vertraut gewesen sei, sondern dass er auch von der evangelischen Verkündigung und ihrem Apostel, Petrus, schon Manches gehört hatte. Da sich aber aus diesen psychologischen Voraussetzungen die Erscheinung des Engels und was damit zusammenhängt, noch nicht ableiten liesse, so werden wir wiederholt daran erinnert, dass das Zeugniss des Kornelius, dessen Aussage doch die einzige Quelle unsers Berichts sein könne, in Betreff des Objektiven, was seiner Vision zu Grunde lag, keineswegs untrüglich sei, hier vielmehr Manches von uns selbst ergänzt werden müsse. „In dem Bilde, das wir uns durch diese Zusammenschauung schaffen", bemerkt Neander S. 121, „mögen nicht alle einzelne Züge gleiche Gewissheit haben. Sicher bleibe uns die Totalanschauung, die wir uns durch keine sophistisch zersetzende, willkührliche Kritik werden nehmen lassen". Diese sicher bleibende Totalanschauung aber ist folgende: Korn. hat sich einige Tage zum Gebet und Fasten ausgesetzt. Gegenstand seines Gebets

Digitized by Google

war wahrscheinlich eine höhere Erleuchtung darüber, was er vom Christenthum und von Petrus zu halten habe. In diesem Zustand „erhielt er durch eine Stimme vom Himmel die Antwort auf sein Gebet". Dass dieses wirklich durch einen Engel geschah, ist zwar möglich, „und nur eine ebenso beschränkte als anmassende Vernunft kann diese Möglichkeit läugnen", aber doch könnte sich Kornelius über die objektive Realität der Erscheinung auch getäuscht, und eine Vision mit etwas Wirklichem verwechselt haben. Man sieht deutlich, Neandern selbst empfiehlt sich eben diese Annahme, und wiewohl er die entgegenstehende nicht geradezu bestreitet, ist er doch der Meinung, dass jedenfalls die ganze Erscheinung eine natürliche Erklärung zulasse. Noch leichter gelingt diess, wie zu erwarten, mit der Vision des Petrus. Petrus verrichtete das gewöhnliche Mittagsgebet. „Wir können leicht denken, dass dieses auf die Ausbreitung des Reichs Christi sich besonders bezog". Da mochte nun ein Kampf des Partikularismus und Universalismus in seiner Seele hervorbrechen. „Während ihn diess im Gebet beschäftigte, machte die niedere Natur ihr Recht bei ihm geltend", und aus den zwei zusammenwirkenden Einflüssen, dem seines sinnlichen Bedürfnisses und dem seiner religiösen Betrachtung entsprang seine Vision. „Während er nun den Zusammenhang zwischen diesem Gesicht und den Betrachtungen, die ihn früher beschäftigt hatten, aufsuchte, lehrte ihn das sich jetzt gerade anschliessende Ereigniss erkennen, was der Geist Gottes mit dieser Vision bezweckte. Ein Geräusch auf dem Vorhofe des Hauses, bei welchem er seinen Namen nennen hörte, erregte seine Aufmerksamkeit. Es waren die drei Abgeordneten des Kornelius, welche nach ihm fragten". „Da Petrus die drei Männer bemerkte, welche ihrem Aussehen nach als Nichtjuden ihm erschienen, liess ihn der Geist Gottes gleich den Zusammenhang zwischen dem, was ihm durch jenes Gesicht klar gemacht werden sollte, und dem, was sich jetzt vor seinen Augen ereignete, erkennen". Er folgt ihnen, tritt bei Kornelius ein, redet ihn und die bei ihm Versammelten an, und da nun (S. 130) „alle Bedingungen, unter denen der lebendige Glaube an den Erlöser sich bildet, in dem Seelenzustande dieser heilsbegierigen Menschen vorhanden waren, so konnte durch das kräftige Zeugniss des Petrus ein solcher Glaube bald erweckt werden und nach solchen Vorbereitungen hier schneller erfol-

Digitized by Google

gen, was sonst nicht so schnell zu Stande zu kommen pflegte"; „während Petrus zu ihnen sprach, fühlten sie sich gedrungen, in begeisterten Lobpreisungen Gottes ihre Gefühle auszusprechen", Petrus, von dem Eindruck ergriffen, sieht alle jüdischen Vorurtheile durch die That widerlegt, und ertheilt ihnen die Taufe.

So wäre denn nun die schwierige Aufgabe, alles Wunderbare aus unserer Erzählung zu entfernen, mit bestem Erfolge vollbracht, und es bedarf kaum noch der geringsten Anstrengung, um auch noch den schwachen Rest desselben, welchen Neander wenigstens als möglich stehen lässt, los zu werden. Ob aber damit wirklich nur ergänzt ist, worauf die gegebenen Züge unsers Berichtes uns hinweisen, ob dem Texte keine Gewalt angethan, keine „Geschichtsmacherei" versucht ist, müssen wir aus guten Gründen bezweifeln. Gleich bei der Erscheinung, die unsere Erzählung eröffnet, der Vision des Kornelius, hat Neander nicht allein so Vieles zum Bericht der Apg. hinzugethan, sondern auch so Wichtiges davon hinweggethan, dass der Vorfall in seiner Paraphrase ein ganz anderer geworden ist, als im Texte. Dass der Seelenzustand des Kornelius gerade so war, wie er vermuthet, und sein Gebet gerade auf das messianische Heil sich bezog, könnte man als möglich zugeben, so wenig auch unsere Erzählung darauf hindeutet. Dass andererseits die Erscheinung des Engels von der Apg. als eine objektive beschrieben wird, muss auch Neander anerkennen, und es lässt sich schon wegen des φανερῶς c. 10, 3, und des kategorischen ὡς ἀπῆλθεν ὁ ἄγγελος nicht wohl läugnen; dass sie es aber darum auch gewesen sein müsse, wird von ihm bestritten. Allein wenn der Engel dem Kornelius nicht blos überhaupt den Auftrag gibt, den Petrus zu berufen, sondern auch die Wohnung des Apostels vollkommen richtig bezeichnet, wie ist es möglich, dass er ein blosses Phantasiegebilde des Betenden gewesen sein sollte? Korn., meint Neander, hatte aller Wahrscheinlichkeit nach von Petrus vorher schon gehört, und selbst die Bezeichnung seiner Wohnung könnte ihm früher schon zugekommen, und diese vergessene Notiz in dem erhöhten Zustande seines Innern wieder in ihm aufgetaucht sein. Dann wäre aber unsere Darstellung so täuschend, dass wir auch für ihre übrigen Angaben keine Sicherheit mehr hätten; einem Geschichtschreiber, der aus einer ganz natürlichen Erinnerung an etwas Gehörtes die übernatürliche Mittheil-

Digitized by Google

lung eines Engels, und aus einem visionären Traumgesicht eine objektive Erscheinung machte, wäre man auch jede sonstige Unkritik und Verwechslung zuzutrauen berechtigt. Neander neigt sich daher schliesslich doch zu der Ansicht, dass jene Notiz über die Wohnung des Petrus dem Kornelius „auf übernatürliche Weise mitgetheilt wurde". Will man jedoch diess einmal annehmen, dann kann man sich auch der Erscheinung des Engels nicht mehr entziehen, und ebensowenig mit Neander behaupten, dass diese Erscheinung, wenn auch eine objektive, darum doch „keine sinnliche" habe sein müssen; war die Engelserscheinung etwas Reales, so war sie auch etwas Sinnliches, denn wie ein Mann in glänzendem Gewand (c. 10, 30) anders, als sinnlich wahrgenommen werden soll, wäre erst zu zeigen, und nur eine Verwirrung aller richtigen Gesichtspunkte ist es, wenn S. 123 von Neander bemerkt wird: „wir wissen nicht, ob nicht ein höherer Geist dem in der Sinnenwelt lebenden Menschen durch eine Einwirkung auf den innern Sinn sich mittheilen könne, so dass diese Mittheilung nur unter der Form einer sinnlichen Wahrnehmung [soll heissen: einer äussern Wahrnehmung, sinnlich sind auch die Wahrnehmungen des inneren Sinns] sich demselben darstelle". Was sich mir als äussere Wahrnehmung darstellt, ohne es zu sein, das ist eine Täuschung: mittelst einer Täuschung wird sich aber gerade ein höherer Geist am Wenigsten mittheilen.

Eine ähnliche Begriffsverwirrung lässt sich Neander bei der Vision des Petrus zu Schulden kommen. Dass diese kein natürliches Erzeugniss seiner Gemüthsstimmung, sondern nur etwas übernatürlich Gewirktes sein kann, erhellt ganz unwidersprechlich aus dem Umstand, dass die Vision gerade in dem Augenblick eintritt, in welchem die Boten des Kornelius die Wohnung des Apostels erreicht haben. Auch Neander muss anerkennen (S. 124): in diesem Zusammentreffen merkwürdiger Umstände „offenbare sich unläugbar die leitende Weisheit der ewigen Liebe", und redet demgemäss von dem, „was der Geist Gottes mit der Vision des Petrus bezweckte". Also etwas Providentielles, nur nichts Wunderbares. Was ist denn aber damit gewonnen, was nützt dieses rationalistische *non sine numine?* Petrus hat eine Vision, mit welcher der Geist Gottes etwas bezweckt, die er also wohl auch bewirkt hat, diese Vision trifft durch göttliche Leitung auf die merkwürdigste Weise genau in dem

Digitized by Google

geeigneten Moment mit den äussern Umständen zusammen, wie und das wäre kein Wunder? wo ist denn da das Merkmal, durch welches sich die gewöhnliche Leitung der Vorsehung von der wunderbaren unterscheiden soll? und wie kann man überhaupt das Wunder entfernen wollen, wenn man das unmittelbare Eingreifen des göttlichen Geistes in das menschliche Geistesleben festhält?

Die zweite dem Petrus zu Theil gewordene Offenbarung, die Eröffnung des Geistes über die Ankunft der Boten, V. 19, wird mittelst der Annahme naturalisirt, dass der Apostel durch ein Geräusch im Vorhof, bei welchem er seinen Namen nennen hörte, auf die Gekommenen aufmerksam geworden sei, dass er sofort die drei Männer bemerkt, an ihrem Aussehen als Nichtjuden erkannt, und nun erst sich durch eine innere Stimme aufgefordert gefühlt habe, ihnen zu folgen. Davon steht aber so wenig in unserem Texte, dass Petrus vielmehr die Ankunft der Abgesandten erst vom Pneuma erfährt, und dieses ist auch hier, wie im N. T. überhaupt, nicht blos eine „innere Stimme", sondern ein vom Menschen verschiedenes, transcendentes Princip, das V. 20 (*ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς*) auch ausdrücklich als solches spricht. Ebensowenig ist aber auch später, bei dem Auftritt im Hause des Kornelius, die Wirkung dieses Princips nur jene religiöse Begeisterung, welche nach einer genügenden inneren Vorbereitung (wovon der Text nichts weiss) durch den Vortrag des Apostels hervorgerufen wird; wenn vielmehr diese Wirkung c. 10, 44 mit den Worten beschrieben wird: *ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας .. ἤκουον αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις*, so hätten wir die ausdrückliche Versicherung des Petrus c. 11, 15: *ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ*, nicht einmal nöthig, um zu wissen, dass hier dieselbe wunderbare Erscheinung bezeichnet werden soll, deren ausführlichere Schilderung unser zweites Kapitel enthält, ein übernatürlich gewirktes Reden in fremden Sprachen, und dass Neanders naturalistische Ausdeutung dieser Erscheinung hier so unzulässig ist, wie dort. Der „natürliche, pragmatische Zusammenhang", welchen Neander durch „Ergänzung" unseres Textes herstellen will, ist nur durch die gewaltthätigste Misshandlung desselben zu gewinnen; unsere Darstellung selbst zeigt uns statt einer natürlich psychologischen Entwicklung vielmehr einen

Digitized by Google

auf allen Punkten durch die augenscheinlichsten Wunder bestimmten, durchaus übernatürlichen Hergang [1]).

Ein solcher Hergang lässt sich aber allerdings um so weniger für geschichtlich halten, je schwerer es wird, sich einen genügenden Zweck dieser vielen Wunder zu denken. Dass alle diese übernatürlichen Veranstaltungen blos um des Kornelius willen getroffen worden sein sollten, ist schon desshalb nicht glaublich, weil dieser Mann in Cäsarea, dem Wohnort des Evangelisten Philippus, auch ohne solche Mittel sehr leicht mit dem Christenthum bekannt werden konnte, und weil er selbst sich, nach Baurs treffender Bemerkung (S. 79 f.) sehr passiv zu Allem verhält, was mit ihm vorgeht; denn von der inneren Entwicklung seines Glaubens, wovon Neander zu erzählen weiss, steht in unserem Text so wenig, dass Kornelius nach c. 10, 32 f. allem Anschein nach gar nicht weiss, welcherlei Mittheilung er von Petrus zu erwarten hat. Noch weniger können diess natürlich die Freunde und Verwandte des Kornelius gewusst haben, welche dieser (10, 24) zu sich gebeten hat, wie denn auch von einem früheren Glauben derselben nichts gesagt wird; nichts destoweniger fällt der Geist mit einem Mal auf sie alle. Sofern es sich darum handelte, in ihnen den rechten Glauben hervorzubringen, war eine solche magische Mittheilung des Geistes und der Sprachengabe, von der man ohnedem nicht absieht, was diese Leute mit ihr anfangen sollten, schwerlich das geeignetste Mittel. Der Zweck dieses Wunders müsste daher ausser ihnen, in der Belehrung des Petrus und der jerusalemitischen Gemeinde gelegen sein. Dass diess wirk-

1) Wenn daher Neander S. 115 »gegen die unnatürliche, verkünstelte Auffassung Baurs sich auflehnt« und selbst in die schmähenden Worte ausbricht: »Solche Dinge lassen sich wohl dichten, wenn man einmal nach einer willkührlichen Voraussetzung den vorliegenden Stoff umbilden will, oder einmal nicht anders kann, als durch die Brille, die man sich selbst gemacht hat, Alles zu betrachten, den Widerschein seiner Hirngespinste in Allem zu sehen. Aber wer nicht an der Krankheit derselben Gespensterfurcht leidet« u. s. w. — wenn Neander seine fortgesetzte Quälerei des biblischen Textes mit einem solchen Ausfall gegen eine angebliche erkünstelte Auffassung einleitet, so beweist das nur, wie stark in der Selbsttäuschung diese Apologetik und wie selbstgefällig ihr Eifer ist.

Digitized by Google

lich die Meinung unsers Verfassers ist, liegt am Tage; denn wie über die Bedeutung der früheren, bis dahin unverstandenen Veranstaltungen erst c. 10, 34 in der Erkenntniss des Petrus, ὅτι οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ θεὸς, ein Licht aufgeht, so erreicht die ganze Erzählung in der Ueberzeugung der Urgemeinde von der Zulässigkeit der Heidenbekehrung c. 11, 18 ihre Spitze, und wie viel dem Verfasser daran liegt, eben diese Ueberzeugung als die Frucht des ganzen Vorfalls erscheinen zu lassen, zeigt am Besten die Begründung derselben in der Rede des Petrus c. 11, welche nur desshalb das schon Erzählte mit solcher Ausführlichkeit wiederholt, weil der Verfasser nicht dringend genug einschärfen kann, auf wie unverkennbaren Offenbarungen sie ruht. Aber auch bei Petrus und den Jerusalemiten müssten unsere Wunder ihren Zweck nur sehr unvollständig erreicht haben. Wie wenig man sich in Jerusalem auch noch lange nachher in den Gedanken der Heidenbekehrung zu finden wusste, zeigen am Besten die Vorgänge des sog. Apostelconcils, welches nicht blos im Galaterbrief so geschildert wird, als ob die Grundsätze des Paulinischen Universalismus selbst den Aposteln noch ganz neu und fremd gewesen wären [1]), sondern auch in unserer Schrift selbst; denn wie an etwas völlig Vergessenes, von dem in den vorangegangenen Verhandlungen gar nicht die Rede war, muss hier c. 15, 7 Petrus an den früheren Vorfall erinnern; vor dieser Erinnerung scheint Niemand mehr an diese so augenscheinliche Erklärung des göttlichen Willens und die dadurch gewonnene Ueberzeugung, dass Gott auch den Heiden den Weg zur Seligkeit eröffnet wissen wolle, gedacht zu haben. Aber auch in Betreff des Petrus wird es durch den Galaterbrief in Frage gestellt, ob er wirklich so gesprochen und diese Ueberzeugung gehabt haben kann. Schon das muss gewiss im höchsten Grad auffallen, dass Paulus, so weit wir aus seinem eigenen Bericht abnehmen können, weder da, wo es sich um die Rechtfertigung der Heidentaufe den Uraposteln gegenüber handelte, noch auch später, wo er dem Petrus seinen Wankelmuth, den Widerspruch seines nachherigen gegen sein früheres Benehmen vorrückt — dass Paulus in keinem von beiden Fällen von dem schlagendsten Beweisgrund, dem eigenen Vorgang des Petrus, den bei dieser Ge-

1) Näheres darüber später.

Digitized by Google

legenheit ihm ertheilten Offenbarungen und den von ihm ausgesprochenen Grundsätzen, Gebrauch macht. Weder dass er diess überhaupt nicht gethan, noch dass er diesen Punkt in seinem Bericht übergangen haben sollte, wenn es sich mit jenem Vorfall so verhielt, wie unsere Schrift sagt, ist wahrscheinlich; die Sache war für seinen Zweck zu wichtig, um nicht berührt werden zu müssen. Aber auch das Benehmen des Petrus selbst, bei dem bekannten Streit in Antiochien, ist nach Gfrörers [1]) richtiger Bemerkung unter Voraussetzung unserer Erzählung unbegreiflich. Zwar verweist uns Neander (S. 352) auf die Verläugnung des Petrus, welche ja gleichfalls auf das nachdrücklichste Zeugniss für Christus gefolgt sei. Aber der Fall ist hier ein ganz anderer, als dort. Bei der Verläugnung handelte es sich darum, einer unmittelbar drohenden Lebensgefahr durch Belügung von Leuten zu entgehen, denen sich Petrus nicht verpflichtet fühlen mochte, Bekenntniss abzulegen, um eine wahrheitswidrige Verheimlichung seiner persönlichen Verhältnisse vor dem Feind; es war das eine Schwäche, ein Beweis davon, dass es dem Apostel zur Zeit noch an dem Heldenmuth fehlte, dessen er sich früher gerühmt hatte. Bei dem Antiochenischen Vorfall dagegen waren es Mitglieder der christlichen Gemeinde selbst, um deren willen sich Petrus von den Heidenchristen zurückzog, und diese Hypokrisie betraf nicht die persönlichen Eigenschaften des Apostels, sondern die entscheidenden Grundsätze der apostolischen Amtsthätigkeit. Welche Vorstellung müssten wir uns von der Charakterbefähigung des Apostelfürsten zu seinem Beruf machen, wenn er im Stande war, einer ihm durch die ausdrücklichsten göttlichen Offenbarungen eingeschärften, seit vielen Jahren von ihm vertretenen und in der Gemeinde zur Anerkennung gebrachten Ueberzeugung um einiger Fanatiker willen so schmählich untreu zu werden, denen er nur die Erinnerung an die allbekannten Vorgänge und Beschlüsse entgegenzuhalten brauchte, um sie auf der Stelle zum Schweigen zu bringen [2]), welche Vorstellung auch von der Wirksamkeit des heil. Geistes, als dessen ausgezeichnetstes Gefäss der Apostel gerade in

1) D. heil. Sage I, 415.

2) Man vgl. hiezu die treffenden Bemerkungen von Schwegler Nachap. Zeitalter I, 127 ff.

Digitized by Google

unserer Schrift erscheint, wenn diese nicht einmal vermochte, ihn vor einem Schritt zu bewahren, vor dem jeder Mann von Charakter ohne alle übernatürlichen Veranstaltungen durch eine mässige sittliche Uebung geschützt ist, vor der offenbaren Verläugnung eines tiefgewurzelten, durch die unzweideutigsten Thatsachen begründeten, durch die förmlichsten Erklärungen bestätigten, für die ganze Sache, der sein Leben gewidmet ist, hochwichtigen Grundsatzes! Und was ist im Zweifelsfall wahrscheinlicher, dass alle die vielen Wunder, deren unsere Erzählung erwähnt, geschehen sein sollten, ohne doch bei der Urgemeinde und bei Petrus selbst eine irgend nachhaltige Wirkung hervorzubringen, dass dieser Apostel trotz der bestimmtesten göttlichen Erklärungen gehandelt haben sollte, wie er nach dem unverdächtigen Zeugniss des Paulus gehandelt hat, oder dass eine Schrift, von deren geschichtlicher Unzuverlässigkeit uns schon die schlagendsten Proben vorgekommen sind, die Wunder und Offenbarungen, aus deren Annahme das ganze unlösbare Räthsel entspringt, mit Unrecht voraussetzt [1])?

Auch noch einige untergeordnete Züge machen die Authentie unserer Erzählung verdächtig. K. 10, 28 sagt Petrus zu Kornelius und seinen Angehörigen: „Ihr wisset, dass es keinem Juden erlaubt ist, mit einem Fremden in Verkehr zu treten, oder zu ihm zu gehen;

1) Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung, wenn wir uns an die Darstellung des Paulus allein halten. Dann brauchen wir seinen Mitapostel nicht der Verläugnung einer klar erkannten, auf Offenbarungen begründeten Ueberzeugung zu beschuldigen, sondern nur des Rückfalls in eine Denkweise, die er gar nie wirklich überwunden, auf deren Geltendmachung er vielmehr nur momentan, der Macht einer überlegenen Persönlichkeit und der vollendeten Thatsache gegenüber, verzichtet hat. Jenes wäre feige Charakterlosigkeit, dieses ist eine auch bei ehrenwerthen Männern nicht seltene Schwäche, mag es auch Paulus von seinem Standpunkt aus schroffer beurtheilen. — Ohne allen Grund beruft sich Neander S. 114 auf Gal. 2, 14, um zu beweisen, »wie frei in Beziehung auf das mosaische Gesetz Petrus bisher gehandelt hatte«. Das ἐθνικῶς ζῆν, welches dem Petrus hier vorgerückt wird, bezieht sich deutlich genug nur darauf, dass er nach V. 12 vorher in Antiochien mit den Heiden zu Tisch gesessen war, nicht auf seine sonstigen Lebensgewohnheiten überhaupt.

Digitized by Google

mir aber hat Gott gezeigt, dass man keinen Menschen für unrein halten dürfe. Darum kam ich auch ohne Widerrede". Hier wird also voraussgesetzt, dass den Juden jeder Verkehr mit Heiden, oder doch jedes Betreten eines heidnischen Hauses verboten gewesen sei. Mit Recht bemerkt jedoch DE WETTE z. d. St.: Wenn ein solches Verbot (von dem man sonst übrigens nichts weiss) auch stattgehabt hätte in Beziehung auf Götzendiener, so sei doch unbegreiflich, wie es in Beziehung auf σεβομένους gelten konnte, und unwahrscheinlich, dass selbst strengere Juden den Umgang mit solchen scheuten, weil sie ja sonst auf deren Bekehrung hätten Verzicht leisten müssen — wofür sich DE WETTE auf den bekannten Ausspruch Jesu Mt. 23, 15 über die Pharisäer, welche Land und Meer durchziehen, um Proselyten zu machen, und auf die Erzählung des JOSEPHUS Antt. XX, 2, 4 f. über die Bekehrung des Königs Izates von Adiabene und seiner Hausgenossen beruft. Diese Belege sind ganz schlagend, und auch abgesehen davon ist es bei dem damaligen vielfachen Verkehr von Juden mit Heiden ganz undenkbar, dass ein Verbot, wie das bezeichnete, selbst bei der pharisäischen Parthei bestanden haben sollte. Auch in den Clementinen, welche die judenchristliche Sitte in dieser Beziehung gewiss treu darstellen, kommt Petrus mit Heiden unaufhörlich in Berührung. Darum aber das κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι unsers 28. V. auf die Tischgenossenschaft zu beziehen, wäre ebenso gegen die Wortbedeutung, wie gegen den Zusammenhang. Daraus, dass Petrus zu Kornelius gekommen war, folgte ja noch gar nicht, dass er auch mit ihm speisen musste. Es ist daher offenbar, dass hier dem Petrus Worte in den Mund gelegt sind, die er nicht gesprochen haben kann [1]).

Aehnlich scheint es sich mit dem Vorwurf zu verhalten, mit dem Petrus c. 11, 3 in Jerusalem empfangen wird: ὅτι πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας εἰσῆλθες καὶ συνέφαγες αὐτοῖς. Da die

1) Nicht anders werden wir auch über c. 11, 16 urtheilen können, da die Worte, die hier als Ausspruch Christi angeführt sind, und auf die allerdings auch schon Jesus selbst c. 1, 5 zurückweist, nach dem einstimmigen Bericht der Evangelien, Mt. 3, 11. Mr. 1, 8. L. 3, 16. Jos. 1, 33 dem Täufer Johannes angehören, und eine ganz gleiche Wiederholung derselben durch Jesus, von der die Evangelien nichts meldeten, unwahrscheinlich ist.

Digitized by Google

Hauptsache im Vorhergegangenen nicht der Besuch bei Kornelius und die Tischgenossenschaft mit ihm, sondern die Ertheilung der Taufe an Unbeschnittene gewesen war, da sich auch im Folgenden Petrus nicht wegen jener, sondern einzig wegen dieser rechtfertigt, so scheint jener Vorwurf mit dem übrigen Inhalt unserer Erzählung gar nicht übereinzustimmen, und es liegt nahe, mit Gfrörer a. a. O. zu schliessen, wenn dem Apostel nur das Essen mit Heiden vorgerückt worden sei, so könne das weit Bedenklichere, die Aufnahme von Heiden in die Kirche, nicht stattgefunden haben. Nun sehen wir allerdings nicht blos aus Gal. 2, 12 ff., sondern auch aus den Clementinen [1]), welchen Werth die strenger Denkenden unter den Juden auf die Tischgenossenschaft, das *ὁμοδίαιτον γίγνεσθαι*, legten, und dass ihnen diese als die Anerkennung der vollen religiösen Gemeinschaft galt. Aber das Auffallende der Erscheinung, dass gerade der Hauptstreitpunkt in der Anrede c. 11, 3 übergangen wäre, und die folgende Antwort des Petrus gar nicht unmittelbar auf die gegen ihn erhobene Anklage passte, wird dadurch nicht aufgehoben, und nimmt man unsere früheren Ergebnisse über den geschichtlichen Charakter unserer Erzählung hinzu, so kann man sich des Verdachts kaum erwehren, jene auffallende Aeusserung möchte aus der Erinnerung an einen von dem unsrigen verschiedenen Vorfall geflossen sein, der aber am Ende die einzige faktische Veranlassung unserer Darstellung bilden könnte, den mehrerwähnten Antiochenischen Streit; denn in diesem handelte es sich einzig und allein um das *συνεσθίειν*. Doch wie es sich hiemit verhält, wird erst später untersucht werden können.

1) M. s. Hom. I, 22 (Klemens erzählt aus der Zeit, wo er noch ungetauft war, von Petrus): *καὶ ταῦτα εἰπὼν καὶ τρυφῆς αὐτὸς μεταλαβὼν ἰδίᾳ κἀμὲ μεταλαβεῖν ἐκέλευσεν· εὐλογήσας δὲ ἐπὶ τῇ τροφῇ καὶ εὐχαριστήσας μετὰ τὸ κορεσθῆναι καὶ αὐτοῦ τούτου τὸν λόγον μοι ἀποδοὺς ἐπήγαγε λέγων· δῴη σοι ὁ Θεὸς κατὰ πάντα ἐξομοιωθῆναί μοι καὶ βαπτισθέντα τῆς αὐτῆς μοι μεταλαβεῖν τραπέζης.* Die Taufe vertritt aber nach dem Lehrbegriff der Clementinen bei Heidenchristen die Stelle der Beschneidung. Weiter vgl. man Hom. XV, 1. u. II, 19, wo Jesus zu der Kanaaniterin sagt: *οὐκ ἔξεστιν ἰᾶσθαι τὰ ἔθνη, ἐοικότα κυσίν, διὰ τὸ διαφόροις χρῆσθαι τροφαῖς καὶ πράξεσιν*, worauf diese zum Judenthum übertritt, und *τῷ ὁμοίως διαιτᾶσθαι τοῖς τῆς βασιλείας υἱοῖς τῆς εἰς τὴν θυγατέρα ἔτυχεν ἰάσεως.*

Zweiter Artikel.

Die Apostelgeschichte ihrem geschichtlichen Stoffe nach betrachtet; die historische Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen.

II. Zweite Hälfte. Der Apostel Paulus.

1. Die Bekehrung und das erste Auftreten des Paulus.

Das entscheidende Ereigniss, welches den nächsten Gegenstand unserer Untersuchung bildet, reiht sich in der Erzählung der Apostelgeschichte unmittelbar an die Hinrichtung des Stephanus an. Dass dieses der wirkliche Zusammenhang der Begebenheiten war, unterliegt keinem Zweifel; für den vorliegenden Zweck schien es jedoch besser, alles den Apostel Paulus Betreffende zusammenzustellen, und es geht diess um so leichter, da auch die Apg. ihren Bericht über seine Bekehrung (c. 9, 1—30) als ein für sich bestehendes Ganzes zwischen c. 8 u. c. 9, 31 ff. einschiebt.

Was nun die historische Glaubwürdigkeit dieses Berichts, und zwar zunächst seines ersten Theils (V. 1—18), der Bekehrungsgeschichte als solcher anbelangt, so sind es bekanntlich ausser den inneren Gründen auch Widersprüche unter den äusseren Zeugnissen selbst, welche gegen denselben misstrauisch gemacht haben. Betreffen diese Widersprüche zunächst auch nur Nebenumstände, so sind sie doch schon desshalb nicht ohne Bedeutung, weil sie nicht zwischen verschiedenen Berichterstattern, sondern zwischen den verschiedenen Darstellungen unseres Schriftstellers selbst stattfinden — ob übrigens diese Darstellungen nicht auch mit den eigenen Aussagen des Apostels in Streit gerathen, wäre erst zu untersuchen.

Halten wir uns vorerst an die Widersprüche des Verfassers mit sich selbst, so sind es deren, wenn wir mit seinem Berichte die zwei dem Paulus in den Mund gelegten c. 22, 6—10 und c. 26, 12—18 vergleichen, die drei folgenden. 1) Von den Begleitern des Paulus heisst es c. 26, 14, sie seien alle mit Paulus auf die Erde gefallen, c. 9, 7 dagegen, sie seien in Betäubung versunken stehen geblieben, während Paulus vor Schrecken niederfiel, und beides lässt sich nicht etwa durch die Annahme (Kuinöls u. A.) vereinigen, dass

Digitized by Google

sie zwar zuerst hingefallen, aber noch vor dem Apostel wieder aufgestanden seien; schon das Plusquamperfektum εἱστήκεισαν 9, 7 macht diese Auskunft unmöglich, denn darin liegt unläugbar, dass die Betreffenden während der vorher berichteten Anrede Jesu an Paulus stehen geblieben waren, wogegen diese Anrede nach c. 26, 14 erst πάντων καταπεσόντων εἰς τὴν γῆν erfolgte. — 2) Ueber dieselben Personen wird c. 9, 7 ausgesagt, sie haben zwar die Stimme, welche mit Paulus redete, vernommen, aber Niemand gesehen, c. 22, 9 umgekehrt, sie haben das Licht, welches ihm erschien, gesehen, die Stimme dagegen nicht gehört. Auch dieser Widerspruch ist von den harmonistischen Auslegern nur sehr ungenügend gelöst worden. Unter der φωνή soll c. 9 die Stimme des Paulus, c. 22 die Stimme Christi zu verstehen sein, wiewohl in der erstern Stelle schon der Artikel auf die vorher V. 4 erwähnte φωνὴ Christi, die einzige, an die man hier überhaupt denken kann, hinweist. Oder man machte aus der Stimme des 9. Kap. ein unartikulirtes Getöse, trotz dem, dass ebendaselbst die vor dieser Stimme ausgesprochenen Worte angegeben sind; oder was am Ende auf das Gleiche hinauskommt, ἀκούειν soll c. 9 „hören" bedeuten, c. 22 „verstehen" [1]), während doch gerade c. 9 steht: ἀκούοντες τῆς φωνῆς, was zur Noth heissen könnte: die Stimme verstehen, dagegen c. 22: τὴν φωνὴν οὐκ ἤκουσαν, was sich durchaus nicht anders übersetzen lässt, als: sie hörten nicht. Eher liessen sich die entgegengesetzten Angaben über das, was die Gefährten des Paulus sahen, durch die Bemerkung ausgleichen, dass dieselben zwar das Licht, aber keine bestimmte Person oder Gestalt (μηδένα) erblickt haben [2]). Allein dass Paulus selbst mehr, als jenes Licht, sah, wird in keinem von den drei Berichten der Apg. angegeben; da nun offenbar c. 9, 7 gesagt werden soll, seine Begleiter haben die ihm sichtbare Erscheinung, von welcher die Stimme herrührte, nicht gesehen, und da sie eben desshalb in Verwirrung (ἐννεοί) dastehen, so muss die Meinung hier die sein, dass sie eben das Licht, welches sie nach c. 22 erblickt hätten, nicht erblickten. — 3) Ein Theil der Worte, welche c. 26, 16—18 dem erscheinenden Jesus in den Mund gelegt werden, ist

1) So nach Neander Gesch. d. Pflanzung u. s. w. S. 147.
2) Neander a. a. O.

Digitized by Google

c. 9, 15 als Rede Jesu zu Ananias, c. 22, 15. 21 theils als Rede des Ananias, theils als Rede Jesu bei einer zweiten dem Paulus gewordenen Erscheinung aufgeführt [1]), wogegen Jesus bei der damascenischen nach der übereinstimmenden Angabe des 9. u. 22. Kapitels zuerst nur gesagt hätte: *Σαοὺλ, Σαοὺλ, τί με διώκεις;* und dann, auf die Frage des Paulus, wer er sei: *ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις* (was c. 9 nach der früheren Lesart weiter beifügt, ist bekanntlich Glosse aus c. 26 [2]). Auch dieser Widerspruch wird durch Meyers Bemerkung (zu 9, 6), „dass Paulus in der Rede an den Agrippa die Erzählung concentrire, und das, was ihm erst später, durch eine Mittelsperson. aufgetragen ward, dem Urheber dieses Auftrags gleich selbst in den Mund lege", nicht beseitigt, sondern zugestanden; und wenn derselbe behauptet, dadurch werde nicht die Sache selbst, sondern nur die historische Form alterirt, so ist das schwer zu verstehen; wo es sich um geschichtliche Wahrheit handelt, gehört doch in der That die Zeit, wann, der Ort, wo, die Person, von welcher etwas gethan oder gesprochen worden ist, auch zur „Sache selbst".

Die neueren Bearbeiter der Apg. wissen sich in der Regel über diese Differenzen mit der Bemerkung, dass sie nur untergeordnete Nebenumstände betreffen, ohne Mühe hinwegzusetzen [3]). Allein so ganz bedeutungslos sind sie durchaus nicht. Denn einmal werfen

---

1) C. 26, 16 f.: *εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι, προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδές ὧν τε ὀφθήσομαί σοι· ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ἐθνῶν, εἰς οὓς νῦν σε ἀποστέλλω.*

C. 9, 15 (Rede Jesu an Ananias): *πορεύου, ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς μοί ἐστιν οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομα μου ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ.*

C. 22, 15 (Ananias zu Paulus): *ὅτι ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας.*

C. 22, 21 (Jesus zu Paulus in Jerusalem): *πορεύου ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε.*

2) Auffallend ist hier übrigens, dass das griechische Sprichwort *πρὸς κέντρα λακτίζειν* in der ebräischen Anrede Jesu vorgekommen sein soll.

3) So z. B. Neander S. 147. Meyer z. c. 9, 7.

Digitized by Google

sie auf den historischen Charakter dieser Darstellung ein merkwürdiges Licht. Ein Schriftsteller, dem es nichts ausmacht, ein und dasselbe Faktum in einer und derselben Schrift mit unvereinbaren Nebenumständen zu erzählen, ein solcher Schriftsteller müsste entweder so unbedingt abhängig von fremden Berichten sein, dass er diese auch da, wo sie einander widersprechen, unverändert aufnähme, oder er geht so frei mit seinem historischen Stoff um, dass es ihm um durchgängige Uebereinstimmung und geschichtliche Genauigkeit des Einzelnen gar nicht zu thun ist; weder im einen, noch im andern Fall aber werden wir diesen Schriftsteller einen zuverlässigen Historiker nennen können. Sodann hängen aber jene Nebenumstände mit dem Mittelpunkt unserer Erzählung weit enger zusammen, als man in der Regel zu bemerken scheint. Denn ob Paulus Jesum äusserlich real, oder ob er ihn nur innerlich, mit den Augen des Geistes geschaut hat, diess wird sich, bei der Unsicherheit seines, wie jedes Selbstzeugnisses über eine solche Anschauung, nur aus den mit derselben verbundenen objektiven Erscheinungen abnehmen lassen; für diese aber sind wir, neben den immer unzureichenden Aussagen des Apostels, ausschliesslich an die seiner Begleiter gewiesen, welche ihrerseits nur von der Apostelgeschichte berichtet werden. Lauten nun die Berichte der letzteren so widersprechend, dass wir weder über die Umstände, unter denen die Zeugen ihre Wahrnehmungen gemacht haben (ob stehend, oder liegend), noch über den Gegenstand ihrer Wahrnehmung (ob eine Lichterscheinung, oder eine Rede, und welche) in's Reine kommen können, so liegt wohl am Tage, dass eine solche Bezeugung von der Urkundlichkeit weit entfernt ist, die wir bei jeder ungewöhnlichen, vor Allem aber bei einer schlechthin ausserordentlichen, wunderbaren Begebenheit verlangen müssen.

Wird nun unsere Erzählung durch diese Widersprüche der Berichte verdächtig, so ist vollends ihre innere Beschaffenheit von der Art, dass sich dieser Verdacht für Jeden, dem ihre Unantastbarkeit nicht zum Voraus feststeht, zur Ueberzeugung von ihrer Ungeschichtlichkeit steigern muss. Diese ganze Erzählung ist eine fortlaufende Kette von Wundern. Schon die Erscheinung des verklärten Christus ist ein Wunder; dass diese Erscheinung nur dem Paulus sichtbar oder hörbar ist, ein zweites; die Blindheit des Paulus ein

Digitized by Google

drittes, und die Art, wie sie gehoben wird, ein viertes; die seiner Heilung vorangehenden Visionen des Paulus und Ananias endlich ein fünftes und sechstes. Die natürliche Erklärung all dieser Wunder, der Blitz und Donner, in welchen die Erscheinung und die Worte Jesu umgedeutet werden, die Erblindung des Paulus durch den Blitz oder den Schrecken und seine Heilung durch die kalten Greiseshände des Ananias, die psychologische Ableitung der beiden Visionen können als verschollen übergangen werden. Dass diese Ausdeutungen der Meinung unsers Verfassers widersprechen, liegt auf der Hand; giebt man aber diess zu, nun dann ist der ungleich wahrscheinlichere Fall, dass die wunderbaren Züge unserer Erzählung aller historischen Grundlage entbehren, als dass ihnen so ausserordentliche, und in ihrem Zusammentreffen ganz beispiellose Begebenheiten zu Grund liegen sollten — denn zur Annahme von Wundern werden wir uns hier so wenig, als in anderen Fällen, entschliessen können. Es ist diess um so wahrscheinlicher, je leichter sich in diesem Fall alle jene Züge theils aus der Analogie ähnlicher Erzählungen theils aus dem Pragmatismus des Schriftstellers erklären. Die Lichterscheinung des Messias war in der Vorstellung von seinem verklärten Zustand so unmittelbar gegeben, dass wir sie schon von der ursprünglichen Anschauung des Paulus nicht wohl trennen können; ebenso verhält es sich im Wesentlichen mit den Worten, welche ihm in den Mund gelegt sind, denn diese Worte enthalten nur was bei jeder solchen Veranlassung zu sagen war, dass sie aber vom Verfasser nicht gerade urkundlich überliefert sind, sieht man aus der abweichenden Version des 20. Kapitels; die Erblindung des Paulus kann als Folge der Christuserscheinung so wenig befremden, als das Stummwerden des Zacharias in Folge der Engelserscheinung, da es ja bekannt ist, dass nach der Meinung des gesammten, und namentlich auch des jüdischen Alterthums die Erscheinungen höherer Wesen eine derartige Wirkung auf den Menschen ausüben; zugleich war aber diese Blindheit und ihre Heilung ein sehr nahe liegendes Symbol für den geistigen Zustand des Apostels vor seiner Bekehrung und die Verwandlung, welche jetzt mit ihm vorgieng; dass er durch den ihm erschienenen Christus von seiner Blindheit geheilt wurde, war zunächst nur derselbe bildliche Ausdruck für die Thatsache seiner Bekehrung, den wir schon bei Jes. 42, 7. 16. 19 u. ö. und in unserer Erzählung

Digitized by Google

selbst c. 26, 18 treffen [1]), wurde aber dieser Ausdruck einmal eigentlich verstanden, so konnte die Blindheit, von der er befreit wurde, nur aus dem blendenden Eindruck der Christophanie hergeleitet werden [2]). Was endlich die zwei Visionen betrifft, so sind solche Erscheinungen unserem Verfasser, wie schon die Erzählung über Kornelius zeigt, als Hebel zur Einführung ausserordentlicher Ereignisse so geläufig, dass wir uns nicht wundern können, sie auch hier in Anwendung gebracht zu sehen. Alle diese Züge lassen sich daher auch ohne die Voraussetzung ihrer Objektivität leicht begreifen; die zwei ersten bildeten ohne Zweifel einen Bestandtheil von der eigenen Vision des Paulus, die zwei folgenden sind eine mythische Darstellung der einfachen Thatsache seiner Bekehrung, die zwei letzten gehören dem Pragmatismus des Schriftstellers an, und sollen nur dazu dienen, die Beziehung des Ananias zu Paulus zu motiviren. Diese selbst könnte, abgesehen von den Visionen und dem Wunder, historisch sein; es ist möglich, dass Paulus in Damaskus zuerst von jenem Ananias aufgesucht und von ihm getauft wurde; doch darf nicht übersehen werden, worauf Schneckenburger [3]) mit Recht aufmerksam macht, dass unser Verfasser, seiner ganzen, später zu erörternden Tendenz gemäss, ein besonderes Interesse hatte, den Paulus durch einen so anerkannt gesetzesfrommen Mann (*ἀνὴρ εὐσεβὴς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν Ἰουδαίων*), wie Ananias nach c. 22, 12 war, in's Christenthum eingeführt, und was im Grunde nur der mythische Ausdruck für diesen *φωτισμὸς* ist, von seiner Blindheit geheilt werden zu lassen. Man kann daher immerhin noch fragen, ob Ananias überhaupt bei der Bekehrung des Apostels eine Rolle gespielt hat, besonders, da auch der Name so häufig war, (die Apg. allein erwähnt ausser dem unsrigen noch zwei Männer dieses Namens c. 5 und c. 23, 2. 24, 1) dass er dem Schriftsteller, welcher um der Anschaulichkeit willen eines bestimmten Namens bedurfte, leicht zur Hand lag.

Wie steht es nun aber mit der Hauptthatsache selbst, deren Aussenwerke wir bis jetzt untersucht haben, der Christuserscheinung

1) Auch die Taufe heisst ja schon in der ältesten Kirche *φωτισμός*.
2) Vergl. hiezu Baur, Paulus S. 70 f.
3) Zweck der Apg. S. 168 f.

Digitized by Google

als solcher? Man könnte einen Augenblick zweifelhaft sein, ob unser Verfasser überhaupt eine Christophanie im strengen Sinn, d. h. eine persönliche Erscheinung des erhöhten Christus, und nicht blos eine Offenbarung desselben durch Licht und Schall, ohne persönliches Auftreten, berichten wolle; denn merkwürdigerweise wird in keiner einzigen von den drei Erzählungen ausdrücklich gesagt, dass sich Christus dem Paulus sichtbar dargestellt habe, sondern immer ist nur von dem Lichte, das ihn umstrahlte, die Rede. Und wirklich ist seine Meinung Allem nach die, dass Paulus nur dieses Licht, die Schechina des Messias, mit Augen sah, seine vom Lichtglanz umhüllte Gestalt dagegen nicht erblickte. Diess zeigt ausser dem eben Bemerkten auch die nähere Beschreibung c. 9, 3 ff. 22, 6 ff., denn unmittelbar, nachdem er das Licht gesehen hat, fällt Paulus zu Boden, kann also nichts weiter sehen, und wie er sich vom Boden wieder erhebt, ist er geblendet. Wir werden also streng genommen sagen müssen: nach der Erzählung der Apg. hätte Paulus nicht Christum selbst, sondern nur die Christusglorie wirklich gesehen, und wir werden uns die Abweichung dieser Darstellung von der eigenen des Apostels, welcher 1 Kor. 9, 1. 15, 8 ganz unbefangen sagt: *Ἰησοῦν Χριστὸν ἑώρακα* [1]), *ὤφθη κἀμοί*, nicht verbergen können. Dass aber diese Abweichung nur in den späteren Vorstellungen von der unanschaubaren Herrlichkeit des verklärten Messias ihren Grund hat, im Uebrigen auch unser Verfasser sich Christum bei der damascenischen Erscheinung persönlich gegenwärtig dachte, zeigt schon die Frage des Paulus: *τίς εἶ, κύριε;* nebst der Antwort: *ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς* u. s. w.; ferner das *μηδένα* c. 9, 7; endlich die bestimmte Aussage c. 9, 17—27: *Ἰησοῦς ὁ ὀφθείς σοι, ἐν τῇ ὁδῷ εἶδε τὸν κύριον.* Paulus hat Jesum gesehen, sofern er die ihn umgebende Glorie gesehen hat, er hat ihn aber nicht gesehen, sofern ihm seine persönliche Gestalt selbst verhüllt blieb. Dass nun Paulus selbst von der Realität dieser Anschauung überzeugt war, lässt sich nach den oben angeführten Stellen nicht bezweifeln; eine andere Frage ist aber, ob auch wir hinreichende Gründe haben, diese Ueberzeugung zu theilen.

1) Dass sich diese Stelle nicht auf die Apg. 18, 9. 22, 17 erwähnte Vision, sondern auf die Erscheinung vor Damaskus bezieht, zeigt Neander S. 151 gegen Rückert sehr treffend.

Digitized by Google

Die letzte Entscheidung dieser Frage liegt freilich ausserhalb der rein historischen Untersuchung. Wer keine Wunder zugiebt, wer die Realität der Auferstehung Jesu bezweifelt, darin sind wir mit NEANDER (S. 154 f.) ganz einverstanden, der wird auch die wunderbare Erscheinung des Auferstandenen auf dem Weg nach Damascus nicht zugeben können, wer umgekehrt jenen Glauben hat, „wird auch keinen Grund haben, den Aussagen des Apostels Paulus über die ihm widerfahrene Erscheinung des Auferstandenen zu misstrauen." Damit ist jedoch nicht gesagt, dass die historische Kritik hier zu schweigen, und die ganze Frage der Dogmatik zu überlassen hat. Ob überhaupt Wunder möglich sind, oder nicht, kann die Geschichtsforschung allerdings nicht ausmachen, um so mehr aber, ob das Wunder im vorliegenden Fall hinreichend beglaubigt ist, um es, nach den allgemein geltenden kritischen Grundsätzen, wahrscheinlich finden zu können. Wie verhält es sich nun damit? Dass hier eine wirkliche Erscheinung Christi stattfand, diess könnte ebenso, wie jede andere Thatsache, nur durch Zeugnisse erwiesen werden, theils durch das eigene Zeugniss des Paulus, theils durch das seiner Begleiter. Dass jedoch auf das Letztere nicht zu bauen ist, haben wir bereits gesehen; denn theils könnte sich dieses nicht auf die Christuserscheinung selbst, sondern nur auf die sie begleitenden äussern Umstände erstrecken, theils ist es uns aber auch nur durch eine so unsichere dritte Hand überliefert, und in seinen einzelnen Aussagen so wenig übereinstimmend, dass es höchst leichtsinnig wäre, auf einen so schwankenden Grund den Glauben an eine so ganz ausserordentliche, über alle sonstige Erfahrung so weit hinausliegende Thatsache bauen zu wollen. Ungleich gewichtiger ist allerdings die eigene Angabe des Apostels. Aber doch, was können wir streng geschichtlich aus dieser Angabe ableiten? Zunächst nichts weiter, als dass Paulus Christum gesehen zu haben *überzeugt* war, ob er ihn aber auch wirklich gesehen *hat*, wäre erst zu untersuchen. Oder wenn wir zugeben wollen — es ist diess aber nur ein anderer Ausdruck für denselben Inhalt — dass er Christus *gesehen* hat, d. h. dass das Bild des verklärten Christus mit der Kraft der gegenwärtigen Anschauung seinem Geist erschien, so fragt es sich immer noch, ob dieser subjektiven Erscheinung auch eine objektive, der Anschauung seines innern Sinns auch eine solche des äussern entsprach. Wie soll nun aber dieses bewiesen werden?

Digitized by Google

Dass es auch Anschauungen giebt, denen kein Objekt entspricht und dass auch solche blos innerliche Anschauungen — um den bestrittenen Namen der Vision [1]) zu umgehen — die Anschaulichkeit und Ueberzeugungskraft der äusseren mit sich führen und von dem Anschauenden selbst mit solchen verwechselt werden können, ist nun einmal eine unläugbare Thatsache; woher können wir wissen, dass es sich mit der Anschauung des Paulus auf dem Weg nach Damaskus anders verhalten hat? Wer uns eine derartige Erscheinung bezeugt — diess muss selbst ein Neander [2]) bei anderem Anlass zugeben — kann immer nur als sicherer Zeuge von demjenigen gelten, was er wahrzunehmen *glaubte*. Warum soll dieser Kanon, fragt Baur (S. 65) mit Recht, nicht auch im vorliegenden Fall in Anwendung kommen? Die Glaubenszuversicht des Paulus, antwortet Neander (S. 153), würde unter dieser Voraussetzung von einer Selbsttäuschung ausgegangen sein. „Diess anzunehmen werden wir uns nicht entschliessen können, wenn wir von der *gebührenden Achtung* vor diesem Glauben des Paulus und vor dem, was zum Heil der Menschheit dadurch gewirkt worden, erfüllt sind.“ Und wir unsererseits nicht, uns durch diese Drohung mit einer Klage auf Majestätsbeleidigung gegen den Apostel in unserer Pflicht als Geschichtsforscher irre machen zu lassen. Die Achtung vor dem Apostel und seinem Werk, vor Allem aber die Achtung vor der Wahrheit fordert nichts Anderes dringender, als dass wir den Apostel nur für das ansehen, wofür er beglaubigten Zeugnissen zufolge angesehen werden kann. Diese Zeugnisse aber, seine eigenen Briefe, zeigen uns in ihm einen Mann von äusserst erregbarem Gemüthe, einen Mann, der, wie er selbst sagt (1 Kor. 14, 18. 2 Kor. 12. Gal. 2, 2) zu Visionen und ekstatischen Zuständen in besonderem Maasse geneigt war; warum sollen wir es unmöglich finden, dass ein solcher eine lebhafte innere Anschauung mit einer objektiven Erscheinung verwechselt hätte? Etwa weil aus 2 Kor. 12 erhellt, dass er, der ekstatische Zustände wohl erfahren hatte und kannte, sie auch wohl von anderen zu unterscheiden wusste? (Neander S. 154). Aus eben dieser Stelle erhellt vielmehr, dass er dieser Unterscheidung keineswegs sicher war: *εἴτε ἐν σώματι,*

1) Neander S. 149. Baur S. 65.

2) S. 123 in Beziehung auf die Bekehrung des Kornelius.

Digitized by Google

heisst es, οὐκ οἶδα· εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα· ὁ θεὸς οἶδεν. Aber auch zugegeben, dass Paulus im Allgemeinen den Zustand der Ekstase von dem des klaren Bewusstseins zu unterscheiden wusste, wie er diess 1 Kor. 12—14 allerdings thut, folgt daraus auch, dass er das Subjektive und Objektive in seinen Anschauungen, die Erscheinungen des innern und die des äussern Sinns, scharf zu trennen vermochte? Konnte er denn nicht auch das in der Vision, selbst in der Ekstase Geschaute für etwas Gegenständliches und Wirkliches halten, wie er diess eben 2 Kor. 12 unstreitig thut? Im vorliegenden Fall nicht, meint Neander, denn dann wäre seine Glaubenszuversicht von einer Selbsttäuschung ausgegangen. Aber wenn auch: wie mancher felsenfeste und welterschütternde Glaube ist nicht von einer Selbsttäuschung ausgegangen! Wie viele Beispiele solcher Selbsttäuschung liefert nicht die Geschichte der Heiligen und Religionsstifter, wie auffallende selbst die Geschichte der Philosophie! Welche Selbsttäuschung z. B. von Sokrates, an eine dämonische Stimme in seinem Innern zu glauben! Warum sollte eine solche Selbsttäuschung einem Paulus nicht möglich gewesen sein? Auch in diesem Fall aber beruhte sein Glaube nicht auf der Selbsttäuschung, sondern auf seinem religiösen Bedürfniss; die von ihm allerdings für objektiv gehaltene Anschauung war nur eine Folge von diesem Bedürfniss, nicht der Grund, sondern die Wirkung des in ihm vorhandenen Glaubens, oder genauer, die Erscheinung des aus seinem Innern hervorbrechenden Glaubens, die Form, in der er seinem eigenen Bewusstsein sich aufschloss, aus der blossen Anlage in die Wirklichkeit, aus einem dunkeln Drang in ein klar und fest ergriffenes Princip übergieng. Wir denken, dass durch eine solche Vorstellung vom Hergang der Sache die Achtung vor dem Apostel in keiner Weise verletzt wird.

Wird aber vielleicht der psychologischen Wahrscheinlichkeit dadurch zu nahe getreten? Dann allerdings, wenn man annehmen wollte, dass Paulus ohne alle innere Vorbereitung, durch eine ganz abgerissene, augenblickliche Erregung die Erscheinung Christi aus sich erzeugte, dass er, wie Meyer (zu c. 9, 3) behauptet, „urplötzlich von der wunderbaren Thatsache erfasst wurde." Aber was berechtigt uns zu einer so abentheuerlichen Vorstellung? Unser Text, auf den sich Meyer beruft, nun einmal gewiss nicht, denn über den inneren

Digitized by Google

Zustand des Apostels vor seiner Bekehrung erfahren wir aus diesem so gut wie gar nichts; was kann man aber überhaupt aus ihm folgern? Es handelt sich ja hier eben darum, den vom Text in ein wunderbares Licht gerückten Hergang in die natürliche und geschichtlich wahrscheinliche Beleuchtung zurückzustellen. Ebensowenig aber der apriorische Grund des Genannten, dass „vorgängige Bedenklichkeiten und innere Kämpfe bei einem so reinen, festen und feurig entschiedenen Charakter, wie Saulus, höchst unwahrscheinlich seien, dass es zur Umwandlung seiner festen Ueberzeugung in die entgegengesetzte, bei der reinen Entschiedenheit seines Willens, einer unmittelbar in sein Innerstes eingreifenden himmlischen Gewalt bedurft habe." Gerade weil Paulus ein reiner Charakter war, wird er sich in der Rolle des Verfolgers nicht ohne Bedenken und Gewissensskrupel bewegt haben, gerade weil er ein Mann des festen und feurigen Willens war, wird es bei ihm, in der Zeit ehe er seinen sittlich-religiösen Schwerpunkt gefunden hatte, nicht ohne harte Kämpfe abgegangen sein. Oder waren die grossen Geistesverwandten eines Paulus, von deren inneren Kämpfen wir so viel wissen, ein Augustin und Luther, nicht auch reine, entschiedene und feurige Charaktere? Ja hat sich nicht auch von Paulus eine Spur des Kampfes, den er als gesetzeseifriger Jude mit sich selbst kämpfte, erhalten, in jener merkwürdigen Stelle des Römerbriefs c. 7, 7—25, welche zunächst freilich nicht seine persönlichen Erfahrungen zu schildern bestimmt ist, aus deren warmer und lebendiger Darstellung aber so unverkennbar die Erinnerung an Selbsterlebtes durchklingt? Je mehr aber freilich die Wahrscheinlichkeit solcher inneren Kämpfe und Vorbereitungen bei genauerer Betrachtung sich steigert, verringert sich die des äusseren Wunders, und sollte auch unsere Kenntniss vom Gemüthszustand des Apostels vor seiner Bekehrung nicht ausreichen, um uns den Hergang derselben vollständig zu erklären und in jeder Beziehung anschaulich zu machen, so bleibt es doch, die Sache geschichtlich angesehen, unter allen Umständen weit wahrscheinlicher, dass sie ihre natürlichen Erklärungsgründe gehabt hat, als dass sie durch eine so ganz beispiellose Thatsache, wie die Christuserscheinung unserer Erzählung, bewirkt ist.

Nach seiner Bekehrung, erzählt die Apg. 9, 19 ff. weiter, hielt sich Paulus einige Zeit (ἡμέρας τινὰς) in Damaskus auf, und trat

Digitized by Google

sofort in den Synagogen mit dem Bekenntniss Jesu auf; nach längerem Verweilen (ἡμέραι ἱκαναὶ) nöthigte ihn jedoch ein Mordanschlag der Juden zur Flucht; er gieng nach Jerusalem, wurde aber von den dortigen Christen Anfangs gemieden, bis ihn Barnabas bei den Aposteln einführte; jetzt wurde er in ihren Kreis aufgenommen, und unterstützte sie thätig in der evangelischen Verkündigung. Ein neuer Mordplan bestimmte ihn, auch Jerusalem zu verlassen, und sich in seine Vaterstadt Tarsus zurückzubegeben.

Dieser Bericht ist jedoch theils mit den eigenen Aussagen des Apostels im Galaterbrief, theils mit der späteren Darstellung unserer Schrift selbst nicht zu vereinigen. Dem Galaterbrief 1, 16 f. zufolge gieng Paulus unmittelbar (εὐθέως) nach seiner Bekehrung nach Arabien, kehrte von da wieder nach Damaskus zurück, und machte erst nach drei Jahren einen Besuch in Jerusalem. Von dieser arabischen Reise schweigt die Apg. nicht allein gänzlich, sondern sie lässt auch nirgends eine Stelle für sie offen. Die Ausleger haben in der Verlegenheit, eine solche zu finden, an allen möglichen Punkten herumgetastet, aber nirgends will sich eine Fuge entdecken lassen, welche gross genug wäre, sie aufzunehmen. Pearson (s. d. Comm.) wollte sie zwischen V. 18 und 19 einschieben. Allein wenn bis zum Ende des 18ten V. von den Erfahrungen des Paulus in Damaskus die Rede ist, und nun V. 19 fortfährt: „er war aber einige Zeit bei den Christen in Damaskus", so kann diess unmöglich anders, als so verstanden werden, dass eben jener vorher erwähnte damascenische Aufenthalt einige Zeit gedauert habe. Andere verlegen die Reise zwischen die ἡμέρας τινὰς V. 19 und das Auftreten in den Synagogen V. 20 — was schon das καὶ εὐθέως am Anfang des 20sten Verses, und überhaupt der ganze ununterbrochene Fortgang der Erzählung verbietet. Kuinöl und Olshausen wollen den Apostel erst nach seiner Flucht aus Damaskus, zwischen V. 25 u. 26, nach Arabien gehen lassen — eine Meinung, welche sich schon durch das εὐθέως Gal. 1, 16 widerlegen würde, aber auch mit der Darstellung unserer Schrift streitet, wenn diese V. 25 sagt: Paulus floh aus Damaskus, und V. 26 unmittelbar daran anschliesst: „als er aber in Jerusalem ankam", so kann die Meinung nur die sein, dass er von Damaskus geraden Wegs nach Jerusalem gieng, nicht dass er, diese Stadt bei Seite lassend, erst eine weite Reise in den Süden machte, und von

Digitized by Google

dieser, nach unbestimmt langer Zeit, nach Jerusalem zurückkehrte. Wie unwahrscheinlich es ausserdem ist, dass Paulus, kaum erst den Leuten des arabischen Fürsten Aretas entronnen (2 Kor. 11, 32 f. vgl. Apg. 9, 23 ff.), sich gerade nach Arabien gewendet hätte, soll hier nur berührt werden. Noch am Ehesten gienge es immerhin, die arabische Reise mit NEANDER (S. 157) in die ἡμέραι ἱκαναὶ unsers 23sten V. zu verlegen. Auch hier jedoch steht das εὐθέως des Galaterbriefs im Wege. Wie könnte der Apostel hier sagen, dass er unmittelbar nach seiner Berufung, ohne vorgängige Besprechung mit Andern, nach Arabien gegangen sei, wenn er doch zuvor einige Zeit bei den Christen in Damaskus sich aufgehalten, und zunächst hier mit der evangelischen Verkündigung begonnen hatte? Offenbar denkt aber auch unser Verfasser nicht daran, V. 23 für die arabische Reise Raum zu lassen. Man lese nur seinen Bericht V. 22 f. „Saulus wirkte in Damaskus mit dem grössten Eifer und Erfolg für die christliche Sache; nach längerer Zeit aber nöthigte ihn ein Mordanschlag der Juden zur Flucht". Hier ist doch offenbar, dass die „längere Zeit" eben die Zeit seines damascenischen Wirkens sein soll, dass mithin die Worte: ὡς ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναὶ besagen wollen: nach längerem Aufenthalt in Damaskus, nicht: in Damaskus und Arabien; und auch dass der letztere so kurz gewährt habe, um in diesem Zusammenhang übergangen werden zu können, wird man nicht sagen dürfen: eine Reise von mindestens 50 Meilen war in jener Zeit keine so kleine Sache, und wenn sie Paulus einmal unternahm, wird er schwerlich ganz kurz in Arabien geblieben sein. — Wie wenig aber unsere Darstellung überhaupt mit derjenigen des Galaterbriefs übereinstimmt, sieht man am Besten aus der Bemerkung V. 26, dass bei der Ankunft des Paulus in Jerusalem die dortigen Christen nicht an seine Bekehrung geglaubt und sich desshalb von ihm zurückgezogen haben. „Wie wäre diess möglich gewesen, fragt BAUR mit gutem Grund (S. 107), wenn damals schon eine Zeit von mehr als drei Jahren seit der Bekehrung des Apostels verflossen gewesen wäre, wenn er schon damals nicht blos in dem fernen Arabien, sondern auch in Damaskus für die Sache des Evangeliums gewirkt, und schon eine längere Zeit hindurch so viele thatsächliche Beweise der mit ihm geschehenen Umänderung gegeben hätte?" Was NEANDER (S. 165) darauf erwiedert, um die Darstellung der Apg. zu rechtfertigen, lautet

Digitized by Google

äusserst unbefriedigend. „Es könnte die Schwierigkeit sich mindern, wenn wir bedenken, dass der Jüngling Saulus damals noch keine so grosse Bedeutung zu haben brauchte, dass er den grössten Theil jener drei Jahre nach seiner Bekehrung in der Zurückgezogenheit in Arabien zugebracht hatte, die durch politische Umstände, den Krieg mit dem König Aretas, herbeigeführte Unterbrechung des Verkehrs. Es wäre aber auch möglich, dass ihm Barnabas zur Vermittlung gedient, wenn gleich er seiner Vermittlung nicht gerade zu jenem besonderen Zwecke, um das Misstrauen der Gläubigen zu überwinden, bedurft hätte". Diese letztere Möglichkeit können wir füglich bei Seite setzen, da sie wenigstens für denjenigen, welcher sich an unsern Text hält, nicht vorhanden ist; dieser sagt mit dürren Worten: alle jerusalemitischen Christen haben den Paulus gefürchtet, weil sie seiner Bekehrung keinen Glauben schenkten, erst Barnabas habe ihn bei den Aposteln eingeführt. Wie wenig Neanders übrige Gründe auf sich haben, sieht man sogleich, wenn man sich nur einen Augenblick in die Verhältnisse versetzt, um die es sich handelt. Die erste Verfolgung ist über die junge Christengemeinde ausgebrochen, nicht blos in Jerusalem, sondern in ganz Palästina, und über Palästina hinaus sind ihre Mitglieder mit Schrecken erfüllt, Männer und Weiber werden vor Gericht geschleppt. An der Spitze der Verfolger steht Saulus; er ist eben im Begriff, auch in Damaskus die Verfolgung zu betreiben, als er mit Einem Male auf Seiten seiner Gegner tritt, laut und offen, in den Schulen von Damaskus, sich für die Sache, deren Todfeind er bis dahin gewesen war, erklärt, die Juden mit Beweisen für die göttliche Sendung Jesu in die Enge treibt. Wer in aller Welt wird glauben, dass ein so wichtiges und ausserordentliches Ereigniss den Christen in Jerusalem drei Jahre lang hätte verborgen bleiben können, dass aus dem nahen, von einer äusserst zahlreichen jüdischen Bevölkerung bewohnten, mit Jerusalem im lebhaftesten Verkehr stehenden Damaskus keine Kunde davon nach Jerusalem gelangt wäre! oder wenn man eine solche Kunde, unserem 27sten V. zum Trotz, annehmen wollte, dass dann nicht das Auftreten des Paulus in Damaskus jeden Zweifel an der Redlichkeit seiner Bekehrung hätte niederschlagen müssen! Wie schwach erscheinen nicht hiegegen die Neanderschen Ausflüchte! „Saulus habe damals noch keine grosse Bedeutung zu haben gebraucht", während er doch nicht blos von der Apg.

Digitized by Google

8, 3. 9, 1 f., sondern auch von sich selbst (Gal. 1, 13) als der heftigste und hervorragendste Gegner der Christengemeinde geschildert wird; „er habe den grössten Theil der drei Jahre nach seiner Bekehrung in Arabien zugebracht", während wir kaum erst von Neander gehört haben, dass die arabische Reise nur eine vorübergehende Episode seines damascenischen Aufenthalts gewesen sei; „der Krieg mit Aretas habe den Verkehr unterbrochen", während doch — wie Neander S. 160 selbst sagt — Aretas gewiss keine drei Jahre im Besitz von Damaskus, überdiess aber (wie wir eben aus dem Verfahren gegen Paulus sehen) den Juden so geneigt war, dass er gewiss nicht daran dachte, sie am Verkehr mit Jerusalem, und namentlich an den drei jährlichen Festkarawanen, zu hindern [1]). Nach alle dem fehlte nur noch, dass Neander schon S. 160 vorsorglich bemerkt: dem Verfasser der Apg. sei zwar der Umfang des Zeitraums zwischen der Bekehrung des Paulus und seiner ersten Reise nach Jerusalem nicht genauer bekannt gewesen, aber ein Widerspruch mit der eigenen chronologischen Bestimmung des Apostels sei nicht zu entdecken. Dass Paulus sagt, er sei erst nach Verfluss von drei Jahren hingekommen, die Apg., er sei gekommen, noch ehe von den damascenischen Vorfällen etwas bekannt war, die nach drei Jahren nothwendig längst bekannt sein mussten, diess ist natürlich kein Widerspruch!

In Jerusalem wurde Paulus nach unserem 27sten V. von Barnabas *πρὸς τοὺς ἀποστόλους* geführt, mit denen er nun einige Zeit verkehrte. Gal. 1, 18 f. versichert der Apostel selbst unter feierlichen Betheurungen (*ἃ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ ψεύδομαι*), er sei nach Jerusalem gegangen, um den Petrus aufzusuchen, sonst aber habe er keinen der Apostel gesehen, als Jakobus, den Bruder des Herrn. Dass auch hier ein unauflöslicher Widerspruch stattfindet, muss nun, nachdem Baur [2]) darauf hingewiesen

1) Noch weniger könnte diess der Fall gewesen sein, wenn Damaskus nach Wieseler, übrigens unwahrscheinlicher Annahme (Chronol. der Apg. S. 167 ff.) durch Schenkung unter arabische Herrschaft gekommen und längere Zeit unter derselben geblieben wäre.

2) S. 110, wozu von den Früheren zu vrgl. Gfrörer die heil. Sage I, 415. Schrader (Paulus V) z. u. St. Schneckenburger Zweck der Apg. S. 167.

Digitized by Google

hat, selbst Neander (S. 165) zugeben [1]), dass aber bei demselben nicht blos „ein Nichtwissen der besonderen Umstände zu Grunde liegt", ist schon zum Voraus wahrscheinlich, da sich kaum annehmen lässt, der Verfasser der Apg. sei mit dem Galaterbrief unbekannt gewesen; mit grösserer Bestimmtheit werden wir es aber allerdings erst behaupten können, wenn wir auch noch die übrigen Abweichungen unserer Darstellung von der Paulinischen in's Auge gefasst haben. Der ganze Aufenthalt des Apostels in Jerusalem wird nämlich von ihm selbst in ein wesentlich anderes Licht gestellt, als in unserer Schrift. Diess lässt uns nur an ein etwas längeres Verweilen in der genannten Stadt denken, dessen Zweck wir kaum in etwas Anderem, als in der Verkündigung des Evangeliums suchen können; im Galaterbrief wird nicht blos der Zweck der jerusalemitischen Reise anders bestimmt (ἱστορῆσαι Πέτρον), sondern auch die Dauer des Aufenthalts in Jerusalem auf 14 Tage beschränkt. Nun sagt allerdings der Galaterbrief nicht ausdrücklich, dass Paulus in Jerusalem nicht mit der evangelischen Verkündigung aufgetreten, und die Apg. ebensowenig ausdrücklich, dass er länger als 14 Tage geblieben sei, aber dass die Meinung keine andere ist, liegt am Tage. „Ich gieng nach Jerusalem, um den Petrus zu besuchen, und blieb 14 Tage bei ihm, sonst aber sah ich keinen von den Aposteln" — diess lautet doch ganz anders, als der Bericht der Apg.: „Saulus wurde den Aposteln von Barnabas vorgestellt, und er blieb mit ihnen zusammen in Jerusalem (ἦν μετ' αὐτῶν εἰσπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος ἐν Ἰερουσαλήμ), und half ihnen das Evangelium verkündigen". Ueber einen Besuch von 14 Tagen, welcher zudem nur dem Petrus allein galt, würde sich gewiss weder der Verfasser der Apg. noch sonst ein verständiger Schriftsteller so ausgedrückt haben. Schon der Mordanschlag der Hellenisten (Apg. 9, 29) setzt übrigens einen längern Aufenthalt in Jerusalem voraus, man müsste denn annehmen, dass Paulus, ganz gegen seine sonstige Weise, die ersten Tage nach seiner Ankunft nur gleich benützt habe, um sich durch unbesonnene Heftigkeit Todfeinde zu erwerben. Je weniger sich aber beide Darstellungen in den angeführten Beziehungen vereinigen lassen, um so unverhüllter

1) Die Apg. denkt sich auch nach c. 8, 1 vgl. mit c. 11, 1. c. 15 die Zwölfe fortwährend in Jerusalem versammelt.

Digitized by Google

tritt auch der Zweck der Veränderungen heraus, welche sich unser Verfasser erlaubt hat. Die Darstellung des Galaterbriefs hat die ausgesprochene Bestimmung, die Unabhängigkeit des Paulus von jeder menschlichen Auktorität, und namentlich auch vom Einfluss der Urapostel nachzuweisen. Eben diess aber ist es, was der Verfasser der Apg. nicht will; seine Erzählung ist daher vielmehr umgekehrt darauf angelegt, den Paulus von Anfang an mit den Zwölfen in die engste Verbindung zu bringen. Darum das Schweigen von der arabischen Reise, darum die Verkürzung der drei Jahre, welche zwischen der Bekehrung des Apostels und seinem ersten Besuch in Jerusalem vergiengen, darum die Verlängerung seines Aufenthalts in dieser Stadt, darum die Erweiterung der zwei Apostel, die Paulus wirklich gesehen hat, zu den Aposteln, darum die Fiktion eines Verkehrs mit den Aposteln, von welchem der Galaterbrief nichts weiss. Wo sich die sämmtlichen erweislich ungeschichtlichen Züge, in denen eine spätere Darstellung von der ursprünglichen abweicht, aus einem und demselben Motiv so einfach erklären, da ist es gewiss im höchsten Grad wahrscheinlich, dass eben nur in diesem Motiv auch der Grund jener Abweichungen zu suchen ist.

Keinen anderen Ursprung hat auch, was unsere Schrift über die Veranlassung zur Abreise des Apostels aus Jerusalem angiebt. Dass diese Angabe keinen geschichtlichen Werth hat, wird durch den Widerspruch unwiderleglich bewiesen, in welchen sich der Verfasser hinsichtlich ihrer mit sich selbst setzt. Nach c. 9, 29 f. ist die Abreise des Paulus durch einen Mordanschlag hellenistischer Juden gegen ihn veranlasst; c. 22, 17 ff. erzählt Paulus selbst statt dessen, dass ihm bei seiner Anwesenheit im Tempel Jesus erschienen sei, und ihn beauftragt habe, Jerusalem schleunig zu verlassen, da sein Zeugniss hier keinen Glauben finden werde, und dass derselbe auf seinen Zweifel hin diesen Befehl wiederholt habe. Diese beiden Angaben verhalten sich nicht etwa nur ergänzend, sondern vielmehr ausschliessend zu einander. Gehen wir von der des 9ten Kapitels aus, so könnte die Christuserscheinung des 22sten nur in den Zeitpunkt gesetzt werden, in welchem der Mordplan gegen Paulus bereits gefasst war, denn nachdem dieser c. 22, 18. 21 den wiederholten Befehl erhalten hat, sich ungesäumt aus Jerusalem zu entfernen, konnte er sich nicht weiter in Streitunterredungen mit den Hellenisten

Digitized by Google

eingelassen, und diese dadurch gereizt haben. Höchst auffallend ist dann aber, dass die Anrede Christi an den Apostel mit keinem Wort auf diese ihm drohende Gefahr hinweist, sondern den Befehl zu seiner Abreise nur mit der voraussichtlichen Unempfänglichkeit der Jerusalemiten begründet. Wollte man umgekehrt, um dieses Umstands willen, die Christuserscheinung früher setzen, als den Mordanschlag der Juden und das Auftreten des Paulus, welches diesen veranlasste, so liesse sich das letztere nach einem so bestimmten Befehl zur Abreise nicht mehr erklären. Beide Berichte lassen sich daher nicht vereinigen, jeder von beiden ist vielmehr darauf angelegt, die Abreise des Apostels von Jerusalem für sich allein zu erklären, ohne dass er des andern zu seiner Ergänzung bedürfte, oder auch nur für ihn Raum liesse. Ihre gemeinsame Tendenz ist offenbar die, jene Abreise, und überhaupt den Verzicht des Paulus auf eine der sonstigen Thätigkeit analoge palästinensische Wirksamkeit als etwas Unfreiwilliges erscheinen zu lassen. Zu diesem Behuf zeigten sich zwei Wege: Paulus konnte entweder durch einen höheren Befehl, oder durch den Widerstand der Juden zu seinem Verfahren genöthigt sein; im einen, wie im andern Fall war er denen gegenüber, welche an seiner Beschränkung auf die Heidenwelt Anstoss nahmen, gerechtfertigt. Dass unser Verfasser beide Wege zugleich einschlägt, ohne auch nur an ihre Vereinbarung zu denken, wirft ein merkwürdiges Licht auf seinen historischen und schriftstellerischen Charakter.

2. Die Gemeinden in Antiochien. Die erste Missionsreise des Paulus.

Mit c. 9, 30 verschwindet Paulus für einige Zeit aus der Erzählung der Apg., aber schon c. 11, 25 wird er von Barnabas auf den ersten Schauplatz seiner selbstständigen apostolischen Thätigkeit in Antiochien eingeführt. Nach dem vorangehenden Berichte zu schliessen, müsste diess sehr bald nach seiner Rückkehr von Jerusalem in seine Vaterstadt, und nicht allzulange nach der Hinrichtung des Stephanus geschehen sein. Unser Verfasser erzählt nämlich an dieses letztere Ereigniss anknüpfend: Einige von denen, welche bei dieser Gelegenheit aus Jerusalem flohen, haben in Antiochien nicht blos den Juden, sondern auch den Heiden, mit bedeutendem Erfolg, das Evangelium verkündigt; auf die Nachricht davon, sei von Jerusalem

Digitized by Google

aus Barnabas in diese Stadt geschickt worden, und dieser habe den Paulus von Tarsus nach Antiochien geholt. Da sich die Gründung der antiochenischen Gemeinde dieser Darstellung zufolge unmittelbar an die Verfolgung aus Anlass des Stephanus anschloss, dieser wichtige Erfolg aber den Jerusalemiten schon wegen des Aufsehens unmöglich lange verborgen bleiben konnte, welches die Aufnahme Unbeschnittener bei den Judenchristen machen musste, aus demselben Grund aber die Absendung des Barnabas, wie diess auch V. 22 andeutet, nicht zu lange verzögert worden sein könnte, so sind wir zu der Annahme berechtigt, unser Verfasser habe diese nicht später gesetzt wissen wollen, als höchstens etwa ein Jahr nach dem Tode des Stephanus; und da nun c. 9, 27 Barnabas noch in Jerusalem ist, und den Paulus hier bei den Aposteln einführt, zwischen diesen Zeitpunkt aber und seine Abreise nach Antiochien noch der jerusalemitische Aufenthalt des Paulus in die Mitte zu fallen scheint, so bleibt für die drei Jahre des Galaterbriefs 1, 18 kein Raum, und es bestätigt sich auch an diesem Orte, was wir so eben über das Verhältniss unserer Darstellung zu der eigenen des Apostels bemerkt haben.

Es dringt sich hier die Frage auf, ob es sich mit der Stiftung der ersten heidenchristlichen Gemeinden wirklich genau so verhielt, wie unsere Schrift sagt. Das zwar hat durchaus nichts Unwahrscheinliches, würde vielmehr der geschichtlichen Analogie vollkommen entsprechen, dass die ersten Heidenbekehrungen nicht sowohl aus bestimmter Absicht und vorgefassten Grundsätzen, als aus der absichtslosen Fügung der Umstände hervorgiengen; und ebenso glaublich ist es, dass sich dieselben an die Verfolgung des Stephanus anknüpften, da durch diese zuerst Männer, welche einer freieren Auffassung des Christenthums zugethan waren, in Länder von vorherrschend heidnischer Bevölkerung gedrängt wurden. Insofern steht der Angabe des 19ten und 20sten V. nichts im Wege. Eine andere Frage ist es dagegen, ob auch Paulus in Betreff der Heidenpredigt das Verfahren befolgt hat, welches ihm unsere Schrift beilegt. Sagt diese auch nicht ausdrücklich, dass Paulus vor seiner antiochenischen Wirksamkeit keinen Heiden gepredigt habe, so würden wir doch aus ihr allein keine andere Vorstellung bekommen, und es kann diess schwerlich für unabsichtlich gehalten werden. Von der Reise des

Digitized by Google

Apostels nach Arabien schweigt sie, die drei Jahre zwischen seiner Bekehrung und seinem ersten Besuch in Jerusalem zieht sie in einen weit kürzeren Zeitraum zusammen, innerhalb dieses Zeitraums lässt sie ihn nur vor Juden, in den damascenischen Synagogen und in Jerusalem auftreten, und am Ende desselben sich in seine Vaterstadt zurückziehen, bis er von Barnabas in sein Arbeitsfeld eingeführt wird; um so angelegentlicher macht sie dagegen bemerklich, wie vorher durch die Taufe des Aethiopiers, durch die Bekehrung des Kornelius, durch die Stiftung der antiochenischen Gemeinde die Heidenmission in steigendem Umfang betrieben, und von der Urgemeinde selbst, wie von ihren Häuptern, ja durch ausdrückliche und wiederholte göttliche Offenbarungen als berechtigt und nothwendig anerkannt worden ist. Hier tritt also Paulus nicht früher in diesen Wirkungskreis ein, als bis durch Vorgänge und Erklärungen jeder Art, durch den Ausspruch aller göttlichen und menschlichen Auktoritäten jeder Anstoss, den die Heidenpredigt geben konnte, hinweggeräumt ist. Wie ganz anders im Galaterbrief! Da fühlt sich Paulus unmittelbar bei seiner Bekehrung selbst zum Heidenapostel berufen, da wartet er nicht auf eine Genehmigung seines Berufs durch die Palästinenser, und beschränkt sich in seiner Thätigkeit nicht auf Jerusalem und die jüdischen Schulen von Damaskus, sondern noch ehe er einen der Urapostel gesehen hat, geht er — nach dem Zusammenhang muss man vermuthen, zur Verkündigung des Evangeliums — nach Arabien, und nach dem kurzen Besuch in Jerusalem wieder in heidnische Länder, nach Syrien und Cilicien, den Gemeinden in Judäa dagegen bleibt er persönlich ganz unbekannt. Vergleicht man diese beiden Darstellungen, so wird man kaum anders urtheilen können, als dass er nach der einen das Gebiet der Heidenmission ebenso geflissentlich vermeidet, als er es nach der anderen aufsucht, dass er nach jener sein Auftreten unter den Heiden vom Vorgang und von der Auktorität der Urapostel abhängig macht, nach dieser jedem Schein einer solchen Abhängigkeit auf's Absichtlichste ausweicht.

An die Erwähnung der Antiochenischen Gemeinde knüpft die Apg. 11, 26 die Notiz, dass hier der Name der Christen oder Christianer entstanden sei. Baurs Zweifel gegen diese Angabe (S. 90 f.) werden sich allerdings nicht zur Gewissheit erheben lassen, wie sie ja auch ihr Urheber nur bedingt vorgetragen hat; aber durch den

Digitized by Google

ganzen Charakter unserer Schrift, wie wir ihn sonst kennen gelernt haben, sind sie wenigstens so weit gerechtfertigt, dass wir nicht behaupten dürfen, die Frage nach dem Ursprung des Christennamens sei durch ihre Angabe schon entschieden.

Von Antiochien aus machte Paulus — um die später zu besprechende Reise nach Jerusalem c. 11, 27 ff. hier zu übergehen — in Gemeinschaft mit Barnabas seine erste grössere Bekehrungsreise nach Cypern, Pamphylien, Pisidien und Lykaonien. Diese Reise eröffnet in bedeutungsvoller Weise der Kampf mit einem jüdischen Magier, welcher mit der Erblindung des Letztern für Paulus entschieden wird (c. 13, 4—12). Von diesem Wunder wird Jeder das halten, was er von den Wundern überhaupt hält, doch sind die Freunde der natürlichen Erklärung hier in keiner günstigen Stellung, da sich die auf das Wort des Apostels unverzüglich eintretende Blindheit aus einem natürlichen Causalzusammenhang unmöglich ableiten, ebensowenig aber für einen blossen Zufall erklären lässt. Kann nun andererseits doch die Wirklichkeit des Wunders vom geschichtlichen Standpunkt aus gleichfalls nicht zugegeben werden, so bleibt nichts übrig, als es für Dichtung zu erklären, und es wird sich nur fragen, ob dieser Dichtung irgend eine bestimmte Thatsache zu Grunde liegt, oder ob sie ohne geschichtlichen Anlass rein aus dogmatischen Motiven entstanden ist. Wiewohl sich nun in diesem, wie in den meisten ähnlichen Fällen, nicht mit voller Sicherheit entscheiden lässt, so spricht doch für die letztere Annahme der Umstand [1]), dass für das von Paulus an dem Magier Bar Jesu verrichtete Strafwunder theils das Auftreten des Petrus gegen einen Mann von verwandtem Charakter, den Magier Simon, theils das von demselben Apostel über Ananias und Saphira verhängte Strafgericht das Vorbild zu enthalten scheint. Auch die Anrede des Paulus an Elymas, V. 10, hat ja mit der des Petrus an Simon c. 8, 20 ff. grosse Aehnlichkeit. Mit Recht macht übrigens Baur darauf aufmerksam, dass sich die nachbildende Hand in unserer Erzählung auch durch die Steigerung des dem Simon ertheilten Verweises zu einer wirklichen empfindlichen Strafe verrathe. Was die nähere Modalität dieser Strafe betrifft, so wird der Leser durch dieselbe unwillkührlich an

1) Schneckenburger S. 53. Baur S. 91.

Digitized by Google

die Erblindung des Paulus c. 9, 8 erinnert [1]), und so findet auch dasjenige, was wir im vorigen Abschnitt über den symbolischen Charakter dieser Erblindung gesagt haben, hier seine entsprechende Anwendung. Die leibliche Blindheit des Magiers ist die unmittelbare Strafe und Darstellung seiner geistigen Verlästerung.

Mit dem Auftreten gegen den Elymas setzt die Apg. auch die Vertauschung des Namens Saulus gegen Paulus in Verbindung. Von dem Augenblick an, wo der Apostel dem Magier sein wunderkräftiges Strafwort zuruft, nennt ihn der Verfasser Paulus, während er bisher diesen Namen, offenbar absichtlich, vermieden hat. Da der Name Saulus von da an nie mehr vorkommt, umgekehrt der jetzige vorher nie vorkam, so soll damit ohne Zweifel angedeutet werden, dass der Apostel eben bei diesem Anlass seinen späteren Namen erhalten habe, und da unmittelbar zuvor der durch sein Wunder bekehrte Proconsul Sergius Paulus genannt war, so hat die Meinung des Hieronymus, dass jener Name nach der Darstellung unserer Schrift von diesem Erstling seiner Wirksamkeit auf ihn übergetragen sei, Alles für sich. Dass dem auch wirklich so war, ist freilich kaum glaublich, denn die Bekehrung eines römischen Proconsuls, besonders wenn sie so schnell und äusserlich bewirkt wurde, war doch ein viel zu unbedeutender Erfolg, als dass man annehmen könnte, ein Paulus habe diesem zu lieb seinen Namen geändert, das ungleich Wahrscheinlichere ist vielmehr, dass er ihn für den Verkehr mit Nichtjuden, der Sitte jener Zeit gemäss, in einen diesen geläufigern umsetzte, oder dass er als Sohn eines römischen Bürgers von Anfang an neben dem nationaljüdischen Saulus — auch den lateinischen Paulusnamen führte.

Was im Rest des 13. Kapitels von dem Auftreten des Paulus im pisidischen Antiochien berichtet wird, müssen wir hier übergehen, da die ihm bei dieser Gelegenheit in den Mund gelegte Rede im 6. Abschnitt dieses Artikels einer genauern Analyse zu unterwerfen sein wird, dagegen ziehen die Vorgänge in Lystra c. 14, 8—20 noch unsere Aufmerksamkeit auf sich. Durch die Heilung eines Lahmen macht hier Paulus solches Aufsehen, dass die Einwohner ihn und den Barnabas für den Hermes und Zeus halten und sich nur mit

1) Man vgl. mit c. 13, 11: *περιάγων ἐζήτει χειραγωγούς*, c. 9, 8: *χειραγωγοῦντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον εἰς Δαμασκόν.*

Digitized by Google

Mühe abhalten lassen, ihnen zu opfern; nachher jedoch gelingt es jüdischen Sendlingen aus Antiochien und Ikonium, das Volk gegen sie aufzuwiegeln, Paulus wird gesteinigt, und nur wie durch ein Wunder am Leben erhalten. Von diesen Vorfällen ist zunächst der erste, die Lahmenheilung, in mehr als Einer Beziehung verdächtig. Für's Erste, weil ein solcher Erfolg, wie die plötzliche, durch ein blosses Wort erfolgte Heilung eines Kranken, der vom Mutterleibe an lahm war, jeder natürlichen Erklärung und jeder geschichtlichen Auffassung spottet; und zweitens, weil die Quelle dieser Erzählung in dem früheren Bericht über ein ganz ähnliches Petrinisches Wunder so offen zu Tage liegt, dass es fast unmöglich ist, sie zu verkennen. Das Erstere bedarf keiner weiteren Erörterung, aber auch für das Zweite haben Schneckenburger (S. 52) und Baur (S. 95) die Belege vollständig gesammelt. Die Verwandschaft der beiden Erzählungen ist wirklich überraschend; nicht nur der Haupterfolg, die Heilung eines von Mutterleib an Lahmen, ist in beiden Fällen der gleiche, sondern auch die Nebenumstände stimmen auf's Vollständigste überein, und sogar die Ausdrücke sind grossentheils dieselben [1]). Diese Uebereinstimmung müsste selbst dann Verdacht erregen, wenn es sich um einen an und für sich denkbaren Vorgang handelte; da wir statt dessen einen undenkbaren, ein Wunder haben, so beweist sie, dass unsere Erzählung aller Wahrscheinlichkeit nach nicht einmal aus einem bestimmten Anlass, sondern allein aus der Nachbildung der früheren, Petrinischen Wundererzählung entstanden ist. — Mit dem Wunder ist aber auch der versuchten Anbetung der beiden Apostel die Grundlage entzogen, auch sie wird daher

1) C. 14, 8: *Καί τις ἀνὴρ ἐν Λύστροις ἀδύνατος τοῖς ποσὶν ἐκάθητο, χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ...*

(9) *Οὗτος ἤκουε τοῦ Παύλου λαλοῦντος· ὃς ἀτενίσας αὐτῷ... (10) εἶπε μεγάλῃ τῇ φωνῇ· ἀνάστηθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου ὀρθός· καὶ ἥλατο καὶ περιεπάτει.*

C. 3, 2: *Καί τις ἀνὴρ χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων ἐβαστάζετο...*

3: *Ὃς ἰδὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην . . . ἠρώτα ἐλεημοσύνην.* (4) *Ἀτενίσας δὲ Πέτρος εἰς αὐτὸν .. εἶπε* u. s. w.

(8) *Καὶ ἐξαλλόμενος ἔστη καὶ περιεπάτει· καὶ εἰσῆλθε σὺν αὐτοῖς εἰς τὸ ἱερὸν περιπατῶν καὶ ἁλλόμενος καὶ αἰνῶν τὸν θεόν.*

Digitized by Google

nicht für historisch gelten können, und zwar um so weniger, da sie gleichfalls dem Verdacht ausgesetzt ist, aus der steigernden Nachbildung von Zügen der Petrussage entstanden zu sein. „Zur Auszeichnung der ältern Apostel — bemerkt Baur S. 100 nach Schneckenburger (S. 55) mit Recht — und des Petrus insbesondere gehört nach der Darstellung der Apg. auch diess, dass sie als übermenschliche Wesen mit einer wahrhaft religiösen Ehrfurcht von dem Volke verehrt worden sein sollen. So werden die sämmtlichen Apostel geschildert, 5, 11 f. Ganz besonders aber stellt der Verfasser der Apg. den Petrus einem Heiden gegenüber in diesem Licht einer höhern, übermenschlichen Erscheinung dar, wenn Kornelius, als Petrus in sein Haus trat, mit religiösem Respekt zu den Füssen des Apostels niederfällt, und Petrus ihn mit den Worten aufstehen heisst: *ἀνάστηθι, κἀγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι.* Ganz in demselben Sinne sagen ja auch die beiden Apostel zu den sie als Götter verehrenden Heiden in Lystra: *ἄνδρες, τί ταῦτα ποιεῖτε; καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι*". Geschichtlich genommen ist diese Verehrung, selbst unter Voraussetzung des Wunders, mit Recht auffallend gefunden worden. Wäre auch ein solches vorgekommen, so würden die Wunderthäter, wie Baur treffend bemerkt (S. 99 f.), in jener Zeit weit eher für Magier, als für Götter angesehen worden sein; der homerische Glaube an Göttererscheinungen war längst vorüber. Unserem Verfasser dagegen musste eben diese Darstellung um so näher liegen, da Lykaonien auch der Sage als Schauplatz einer alten Theophanie galt, und gerade die Götter, welche in Paulus und Barnabas verehrt worden sein sollen, dem Mythus zufolge schon zu Philemon und Baucis herabgekommen waren. Auch in einigen kleineren Zügen zeigt es sich übrigens, wie wenig wir mit dieser Erzählung auf geschichtlichem Boden stehen. Gesetzt die Wunderheilung hätte wirklich den Glauben hervorgerufen, dass die beiden Apostel höhere Wesen seien, so mussten doch diese bei der ersten Wahrnehmung eines so gefährlichen Missverständnisses demselben entgegentreten. Unserem Verfasser ist es aber sichtbar darum zu thun, die ihnen zugedachte Huldigung in der Ausführung so weit als möglich kommen zu lassen; sie dürfen die Anbetung natürlich nicht annehmen, aber es muss sich doch ganz unzweifelhaft herausstellen, wie entschieden sie beabsichtigt war.

Digitized by Google

Daher der eigenthümliche Zug, dass das Volk seine Meinung über Paulus und Barnabas in der diesen unverständlichen lykaonischen Sprache äussert (V. 11), daher auch V. 13 die Bemerkung, der Zeustempel, dessen Priester ihnen opfern wollte, sei ausserhalb der Stadt gelegen: die Anstalten zu ihrer Verehrung müssen hinter ihrem Rücken, aber doch zugleich ganz vollständig getroffen werden. Je weniger wir namentlich den ersten von diesen Zügen, nach der übrigen Darstellung unserer Schrift selbst, für geschichtlich halten können [1]), um so deutlicher stellt sich auch hierin der Tendenzcharakter der ganzen Erzählung heraus.

Besser beglaubigt ist die Angabe V. 19 f. über die Steinigung des Paulus. Dass dieser wirklich einmal gesteinigt, d. h. wohl, bei einem Volksauflauf durch Steinwürfe zu Boden gestreckt wurde, sagt er selbst 2 Kor. 11, 25. Ob diess jedoch gerade in Lystra geschah, getrauen wir uns nicht zu entscheiden, denn nachdem sich die ganze angebliche Veranlassung dieser Misshandlung unwahrscheinlich gezeigt hat, haben wir nicht die mindeste Bürgschaft für die Richtigkeit der Angabe über ihren Schauplatz, es ist vielmehr ebenso möglich, dass dem Verfasser hierüber gar nichts Näheres bekannt war, und er nur im Interesse des Contrastes, oder auch desshalb, weil er ihn an keinem andern Ort passender unterzubringen wusste, den ihm aus 2 Kor. bekannten Vorfall hier eingereiht hat.

3. Der Apostelconvent [2]).

Während sich Paulus und Barnabas nach ihrer ersten Missionsreise in Antiochien aufhielten, entstand hier, dem 15. Kap. unserer

1) Da sich Paulus und Barnabas V. 15 ff. ganz gut mit dem Volk verständigen können, ohne das Lykaonische zu verstehen, da sie auch schon nach V. 7 und 9 längere Zeit in ihrer, d. h. der griechischen Sprache das Evangelium verkündigt haben, so muss man voraussetzen, dass die Kenntniss des Griechischen in Lystra ziemlich allgemein war, und wenn daneben auch noch die alte Landessprache in Uebung war, so müssten doch beide nebeneinander gesprochen worden sein, etwa wie Deutsch und Französisch im Elsass. Dann ist es aber sehr unwahrscheinlich, dass die Bewunderung der Masse V. 11 ff. sich durchaus nur in der den Bewunderten unverständlichen lykaonischen Sprache Luft gemacht haben sollte.

2) Man vgl. hierüber, ausser den hergehörigen grösseren Werken,

Digitized by Google

Schrift zufolge, aus Anlass judenchristlicher Anforderungen ein Streit über die Verpflichtung der Heidenchristen zur Uebernahme der Beschneidung und des mosaischen Gesetzes. Zur Erledigung der Sache wurden Paulus und Barnabas mit einigen Andern nach Jerusalem geschickt. Auch hier wiederholten einige übergetretene Pharisäer die Ansprüche der Judaisten, aber auf die Vorträge des Petrus und Jakobus entschied die versammelte Gemeinde, dass nur die Judenchristen an das Gesetz gebunden, die Heidenchristen dagegen mit Ausnahme einiger näher angegebenen Punkte, davon frei sein sollen. Dieser Beschluss wurde sofort den heidenchristlichen Gemeinden mitgetheilt, und auch von Paulus auf seiner nächsten Missionsreise denselben zur Nachachtung übergeben.

Eine frühere Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem berichtet c. 11, 27—30. 12, 25, eine spätere, bei welcher aber nur des Paulus allein Erwähnung geschieht, c. 18, 18—23. Ausserdem erfahren wir durch Paulus selbst, Gal. 2, 1 ff., von einer Reise nach Jerusalem, welche dieser vierzehn, oder nach der wahrscheinlicheren Erklärung, siebzehn Jahre nach seiner Bekehrung in Folge einer ihm gewordenen Offenbarung in Begleitung des Barnabas und Titus unternahm, und wobei er sich mit den Jerusalemiten, im Besonderen den Häuptern derselben, über seine Lehre und seine Wirksamkeit unter den Heiden verständigte. Es fragt sich nun vor Allem, wie sich diese Reise des Galaterbriefs zu denen der Apg. verhält? Die Aelteren hatten dieselbe grossentheils mit der ersten von den letzteren, der des 11. Kap., identificirt; neuerdings dagegen war man fast ausnahmslos darüber einverstanden, dass sie nur in der Erzählung unsers 15. Kapitels gesucht werden könne, ohne dass irgend Jemand an die spätere Reise, c. 18, gedacht hätte, bis Wieseler [1]), von den Differenzen zwischen dem Galaterbrief und unserem 15. Kapitel gedrängt, zu dieser seine Zuflucht nahm. Von der Prüfung dieser drei möglichen Combinationen müssen wir ausgehen.

---

auch Lechler: der Apostel Paulus in s. Stellung zu den ältern Aposteln u. s. w, Stud. d. ev. Geistl. Würt. XIX, 2, 94—143. Was dieselbe Abhandlung über c. 9, 26 ff. bemerkt, wurde im Obigen nicht ausdrücklich berücksichtigt, da es nichts Neues enthält.

1) Chronologie der Apg. S. 179 ff.

Digitized by Google

Was nun zunächst die Reise unsers 11. Kapitels betrifft, so ist ihre Identität mit der des Galaterbriefs jetzt mit Recht fast durchgängig aufgegeben. Schon der Zweck und Anlass beider Reisen ist ganz verschieden: c. 11 werden Paulus und Barnabas geschickt, um eine milde Beisteuer nach Jerusalem zu bringen, Gal. 2 reist Paulus auf eigene Hand hin, um sich mit den dortigen Christen zu besprechen. Von einer solchen Besprechung weiss unser 11. Kap. kein Wort, und es lässt sich auch schwer denken, dass dieselbe in jener Zeit hätte stattfinden können, da eben damals Petrus theils im Gefängniss theils auf der Flucht war. Wie hätte ferner Paulus in der Zeit unsers 11. Kap., noch vor seiner ersten Missionsreise, so, wie diess in der Darstellung des Galaterbriefs geschieht, als der Verkündiger des Evangeliums für die Heiden in einer Bedeutung anerkannt werden können, welche ihn mit Petrus, dem Haupte der Judenapostel auf Eine Linie stellt, und gegen welche Barnabas, in der ersten Zeit sichtbar der Angesehenere von beiden, völlig zurücktritt? Wie könnte in der Verhandlung unsers 15. Kapitels auf die früheren Besprechungen, Gal. 2, nicht die mindeste Rücksicht genommen, wie die ganze Streitfrage, über welche schon so viel verhandelt, und ein förmlicher Vertrag zwischen den Häuptern der beiden Partheien abgeschlossen gewesen wäre, als eine noch ganz neue und unberührte behandelt worden sein? Noch manches der Art liesse sich fragen, aber es ist nicht nöthig, da auch schon die Chronologie entscheidet. Die Reise des Galaterbriefs ist wahrscheinlich um 17, jedenfalls um 14 Jahre später, als die Bekehrung des Apostels (denn Gal. 2, 1 gegen das Zeugniss aller Handschriften das δέκα zu streichen, wird Niemand mehr einfallen), die unsers 11. Kapitels fällt der Zeit nach mit dem Tode des Herodes Agrippa zusammen [1]), der im J. 44 n. Chr., also höchstens 8—10 Jahre nach jenem Ereigniss erfolgte.

---

1) Neander S. 183 bezweifelt dieses, weil die Worte κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν c. 12, 1 keine genaue Zeitbestimmung enthalten. Aber dass der Verfasser die Anwesenheit des Paulus und Barnabas in Jerusalem mit den Ereignissen des 12. Kap. in Eine Zeit setzen will, zeigt er unzweideutig genug, wenn er ihrer Hinreise nach Jer. vor, und ihrer Rückreise nach der Gefangennehmung des Petrus erwähnt.

Digitized by Google

So wenig aber hienach die Reise des Galaterbriefs früher sein kann, als das sog. Apostelconcil Apg. c. 15, ebensowenig kann dieselbe, nach Wieselers Annahme, später und mit der Reise unsers 18. Kap. identisch sein. Wenn die Darstellung der Apostelgeschichte c. 15 eine ihr vorangehende Verhandlung, wie die des Galaterbriefs, ausschliesst, so schliesst die Darstellung des letzteren ihrerseits eine ihr vorangehende Verhandlung, wie die der Apg., nicht minder bestimmt aus. Wie man auch den Zweck der Erörterung Gal. 1, 15 ff. auffassen mag, so erforderte derselbe nothwendig eine Erwähnung aller Besuche, die der Apostel in der Zwischenzeit zwischen seiner Bekehrung und der Abfassung des Galaterbriefs, oder doch aller, die er zwischen jenem Ereigniss und der c. 2 besprochenen Reise in Jerusalem gemacht hatte. Wollte Paulus durch jene Erörterung (nach c. 1, 11) die Unabhängigkeit seiner Lehre von jeder menschlichen Auktorität und insbesondere von der der 12 Urapostel erweisen, so kann die Aufzählung seiner jerusalemitischen Reisen nur den Zweck haben, zu zeigen, dass er mit den andern Aposteln in viel zu wenige Berührung gekommen sei, um seine Lehre von ihnen entlehnen zu können. Zu diesem Behuf musste aber die Aufzählung natürlich durchaus vollständig sein, und eine Verhandlung von solcher Wichtigkeit, wie die unsers 15. Kap., durfte in keinem Fall übergangen werden. Handelte es sich aber auch bei derselben nur überhaupt darum, die Selbständigkeit und Unabhängigkeit seiner apostolischen Wirksamkeit und Auktorität durch sprechende Beweise darzuthun [1]), so durfte doch unter diesen, sollte man meinen, die Verhandlung unsers 15. Kap. nicht fehlen, da sein Wirken gerade bei dieser Gelegenheit die förmliche Anerkennung der Urgemeinde und ihrer Vorsteher erhalten hatte. Dass es aber auch wirklich seine Absicht war, alle seine jerusalemitischen Reisen bis zu der Gal. 2 erwähnten anzuführen, geht aus c. 1, 22 ff. 2, 1 klar hervor. Denn wenn er hier sagt, er sei den palästinensischen Christengemeinden auch nach seiner ersten Reise unbekannt geblieben, dann aber nach 14 Jahren wieder nach Jerusalem gegangen, so lässt sich diess kaum anders, als so verstehen, dass jene Unbekanntschaft die 14 Jahre hindurch fortdauerte. Wenn er nicht diess sagen wollte, stände die

1) Baur S. 113; ähnlich Wieseler S. 180 f.

Digitized by Google

Zeitbestimmung *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* nicht blos müssig, sondern geradezu irreführend. Wie sie zu verstehen ist, erhellt aber auch aus der ähnlichen Bestimmung c. 1, 18. Wie hier die Worte *ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία* zu erklären sind: erst nach drei Jahren, so können auch die gleichlautenden Worte c. 2, 1: *ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* nur erklärt werden: erst nach Verlauf von 14 Jahren. — Dazu kommt, dass die ganze Verhandlung, wie sie Paulus hier schildert, eine frühere ausschliesst. *Ἀνέβην κατὰ ἀποκάλυψιν, καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι, μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον.* Wozu hatte Paulus nöthig, jetzt erst den *δοκοῦντες* privatim von seiner Lehre Bericht zu erstatten, wenn er eben dieses schon einige Jahre früher in öffentlicher Gemeindeversammlung gethan hatte? Wie konnte er fürchten, der Widerspruch der Jerusalemiten werde ihn um die Früchte seines Wirkens bringen (*μήπως εἰς κενὸν* u. s. w.), wenn diese sich schon längst vollkommen mit ihm verständigt, und ihm ein Zeugniss, wie das unsers 15. Kap. V. 26 ausgestellt hatten? wenn er selbst aus dem Munde ihrer Häupter, eines Petrus und Jakobus, seine eigenen Grundsätze über die Zulässigkeit der Heidenbekehrung, und die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung durch's Gesetz, nebst dem Zugeständniss der Freiheit vom Gesetz für die Heidenchristen, um die es sich für ihn auch nach Gal. 2, 2. 9 allein handelte, vernommen hatte? Wie konnte ferner in Jerusalem von dem Heidenchristen Titus die Beschneidung verlangt werden, wie konnte es den Paulus einen so heftigen Kampf kosten, dieses Verlangen zurückzuweisen, wenn seit Jahren ein förmlicher Gemeindebeschluss unter apostolischer Auktorität bestand, welcher derartige Zumuthungen untersagte, und wenn diesem Beschlusse, wie wir nach der Darstellung der Apg. annehmen müssen, die Praxis der jerusalemitischen Gemeinde entsprach? Wie kann Paulus Gal. 2, 7 sagen, Jakobus, Petrus und Johannes haben sich (bei seiner damaligen Anwesenheit in Jerusalem) überzeugt, dass ihm die Heidenmission anvertraut sei, und sich in Folge dessen mit ihm und Barnabas zu gegenseitiger Anerkennung vereinigt, wenn sie jene Ueberzeugung längst besassen, und diese Anerkennung schon vor Jahren in aller Form ausgesprochen hatten? So wie Paulus die Sache darstellt, kann unmöglich eine frühere Verständigung, wie die von der Apg.

Digitized by Google

berichtete, stattgehabt haben. — Wird endlich die Reise des Galaterbriefs deshalb in eine spätere Zeit verlegt, weil die Unvereinbarkeit seiner Darstellung mit der unsers 15. Kap. die Glaubwürdigkeit der Apg. gefährdet, so ist sehr zu bezweifeln, ob für diese dadurch etwas gewonnen ist. Denn welches Licht fällt auf die historische Kunst oder Treue des Verfassers, wenn er von einer so äusserst wichtigen Verhandlung völlig schweigt, und von der ganzen Reise, auf der sie geführt wurde, nur zu berichten weiss: *κατελθὼν εἰς Καισάρειαν, ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν* (c. 18, 22)? Ist nicht ein solches Verschweigen des Wichtigsten gerade ebenso schlimm, als ein falscher Bericht, und führt dasselbe nicht unmittelbar zu einer ganz unrichtigen Vorstellung von der Sachlage? Ist die Uebereinkunft des Galaterbriefs später als die der Apg. c. 15, so ist diese durch jene in mehreren, wesentlichen Punkten abgeändert, die bedingte Anerkennung des Heidenchristenthums ist in eine unbedingte (*οὐδὲν προσανέθεντο*) verwandelt, die Forderung der Enthaltung von Götzenopferfleisch u. s. w. ist, wie diess auch Wieseler annimmt (S. 201 f.), aufgehoben worden; der Leser der Apg. aber, welchem zwar die Vorschriften des Apostelconcils eingeprägt, ihre spätere Abänderung dagegen verschwiegen wird, kann nicht anders, als glauben, dass dieselben fortwährend in Geltung geblieben seien. Und eben dieses setzt ja auch die Apg. ausdrücklich voraus. Wie könnte sich denn Jakobus c. 21, 20 ff. auf die Beschlüsse des 15. Kap. berufen, und ihre fortwährende Befolgung durch Paulus voraussetzen, wenn eben derselbe in der Zwischenzeit jene Beschlüsse durch eine neue Uebereinkunft mit Paulus aufgehoben hätte?

Was schon nach dem bisher Erörterten keinem Zweifel mehr unterliegen kann, dass der Verfasser der Apg. in seinem 15. Kap. nichts Anderes, als die Gal. 2 berichteten Vorfälle vor Augen hat, wird auch unmittelbar durch das Verhältniss dieser beiden Erzählungen bestätigt. Denn so bedeutend wir ihre Differenzen im Einzelnen auch finden werden, so sind sie sich doch viel zu verwandt, um auf verschiedene Begebenheiten bezogen zu werden. In beiden Fällen eine Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem, um sich mit den Jerusalemiten über die Stellung der Heidenchristen und ihr Verhältniss zum Judenthum zu besprechen, in beiden eine längere Er-

Digitized by Google

örterung, in welcher Petrus und Jakobus (im Galaterbrief neben ihnen noch Johannes) besonders hervortreten, in beiden eine schliessliche Verständigung, in beiden endlich die Verhandlung so erzählt, dass man wohl sieht, es kann keine frühere über den gleichen Gegenstand zwischen den gleichen Personen stattgefunden haben, kann man da noch bezweifeln, ob es auch wirklich ein und dasselbe Ereigniss ist, welches beide berichten wollen, und können diesem Zusammentreffen in der Hauptsache gegenüber untergeordnete Abweichungen, wie wichtig sie auch im Uebrigen sein mögen, etwas beweisen?

Hieraus folgt denn nun freilich [1]), dass die Reise unsers 11. Kapitels gar nicht stattgefunden haben kann, wofern wenigstens richtig ist, was wir so eben über die Absicht der Darstellung im Galaterbrief bemerkt haben. Was von derselben erzählt wird, ist auch wirklich von der Art, dass es auch ohne geschichtlichen Grund berichtet werden konnte. Die Möglichkeit für's Erste, dass eine solche ungeschichtliche Angabe in unsere Schrift kam, wird sich nach Allem, was sich uns bisher über ihren historischen Charakter ergeben hat, schwer bestreiten lassen. Schon die Abweichungen des neunten Kapitels V. 19 ff. von der eigenen authentischen Darstellung des Apostels würden diese beweisen. Dass ferner unser Verfasser ein Interesse hatte, den Paulus in der Zwischenzeit zwischen seiner Bekehrung und dem sog. Apostelconvent Jerusalem besuchen zu lassen, werden wir auch später noch zeigen: je anstössiger dem Judenchristen seine vieljährige Abwesenheit vom Mittelpunkt der Theokratie sein musste, um so näher lag es einem Schriftsteller, welcher den Apostel vor dem judenchristlichen Standpunkt rechtfertigen wollte, diesem Anstoss durch Erzählungen, wie die vorliegende, zu begegnen. Sehen wir endlich auf die nähern Umstände der fraglichen Reise, so muss auffallen, dass sie fast durchaus auch anderwärts, bei den geschichtlich beglaubigten Reisen des Apostels, vorkommen. Eine Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem kennen wir aus unserem 15. Kap. und dem Galaterbrief; der Zweck der Reise, eine Unterstützung für die Gemeinde in Jerusalem zu überbringen, gehört der letzten Reise des Apostels an, wird aber hier merkwürdiger

1) Wie auch Baur S. 114 andeutet.

Digitized by Google

Weise von unserer Schrift mit Stillschweigen übergangen; aus Anlass eben dieser Reise lernen wir c. 21, 10 den Propheten Agabus in einer ähnlichen Rolle, wie hier c. 11, 28, kennen; was unsere Erzählung weiter enthält, sind nur die zwei nahe liegenden Züge, dass die Unterstützung der Jerusalemiten durch die bekannte Hungersnoth unter Kaiser Claudius motivirt wird, und dass sie von Antiochia, der einzigen heidenchristlichen Gemeinde, welche den Paulus in jener Zeit senden konnte, ausgeht. Ein solches Verhältniss eines Berichtes zu anderweitigen Erzählungen rechtfertigt den Verdacht, dass er nur aus diesen durch Verdopplung entstanden sei; und wenn eben dieser Bericht auch in seinem Widerspruch mit einer besser beglaubigten Darstellung (der des Galaterbriefs) das negative Merkmal des Unhistorischen an sich trägt, so wird dieser Verdacht durch ein solches Zusammentreffen zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit gesteigert.

Selbst Neander (a. a. O. S. 188) findet jetzt, nach Bleeks Vorgang [1]), das Schweigen des Galaterbriefs über die Reise unsers 11. Kap., welches er noch in der dritten Ausgabe seiner Schrift (S. 145) für unverfänglich erklärt hatte, so bedenklich, dass er zugiebt, an die Worte des Paulus uns haltend, können wir nicht anders als meinen, er sei zwischen den zwei im Galaterbrief erwähnten Reisen gar nicht in Jerusalem gewesen; und da wir nun eher ein Versehen des Lukas annehmen, als der Aussage des Paulus Gewalt anthun dürfen, so müssen wir annehmen, dass die Ueberlieferung, der jener folgte, und die in diesem Zeitraum Barnabas und Paulus in ihrer Thätigkeit mit einander zu nennen gewohnt war, sie auch hier zusammenstellte, wenn gleich hier aus irgend einem Grunde eine Ausnahme gemacht, oder Paulus zwar auch zum Abgeordneten gewählt, seine Abreise aber durch einen unbekannten Umstand verhindert worden sei. Allein wenn einmal anerkannt werden muss, dass Paulus, trotz der bestimmten Aussage unsers Verfassers, nicht nach Jerusalem gekommen ist, wer bürgt uns dafür, dass Barnabas hinkam, und dass die vorliegende Erzählung überhaupt einen historischen Grund hat? und wenn wir auch, unsern Bericht für sich genommen, diese Annahme zwar nicht begründet, aber auch nicht ge-

1) Beitr. z. Evangelienkritik S. 55.

Digitized by Google

radehin unzulässig finden könnten, so verliert sie doch alle Wahrscheinlichkeit, wenn wir einerseits den historischen Charakter unsers Schriftstellers, andererseits das Verhältniss unserer Erzählungen zu den andern, deren Nachbildung sie zu sein scheint, in Betracht ziehen. Für die Hauptsache, die Schilderung des Paulus, würde sich ohnedem das Gleiche ergeben, ob Barnabas in Jerusalem gewesen ist, oder nicht, und selbst im ersteren Fall würden wir in der ungeschichtlichen Angabe über die Reise des Paulus nicht blos ein Versehen der Tradition finden können. Doch diess kann erst später gezeigt werden.

Hiemit ist bereits auch die Hypothese von Schleiermacher [1]) widerlegt, dass die Reise des 11. Kap. mit der des 15. identisch, und ursprünglich nur in Vorausnahme eines Künftigen c. 11, 30 erwähnt, von dem Zusammensteller der Apg. dagegen missverständlicher Weise für eine eigene Reise gehalten, und durch c. 12, 25 als solche dargestellt worden sei. Für die Glaubwürdigkeit unserer Erzählung und unserer ganzen Schrift wäre durch diese Voraussetzung nichts gewonnen; wie übereilt dieselbe aber ist, zeigt sich ausser allem Andern auch darin, dass die Motivirung der Reise durch die aus Josephus (Antt. XX, 2, 6) bekannte Hungersnoth unter Claudius (44 n. Chr.) zu der des 15. Kap. gar nicht passen würde, und dass diese überhaupt, sowohl unserer Schrift, als dem Galaterbrief zufolge, einen ganz andern Zweck und Charakter hat.

Nach diesen Voruntersuchungen können wir uns zu der Prüfung unsers 15. Kapitels wenden, für welche wir nun den Galaterbrief unbedenklich als sichersten Anhaltspunkt werden benützen können. Vergleichen wir nun aber seine Darstellung mit derjenigen der Apg., so treten uns so unausgleichbare Widersprüche zwischen beiden entgegen, dass wir die letztere in wesentlichen Beziehungen nicht für historisch getreu halten können.

Schon der formelle Charakter der zu Jerusalem gepflogenen Verhandlungen wird in den beiden Berichten unverkennbar verschieden dargestellt. Der Galaterbrief lässt diese als eine Privatverhandlung des Paulus mit den Angesehensten unter den Uraposteln erscheinen, die Apg. giebt ihnen ein durchaus officielles Gepräge.

1) Einl. in's N. T. S. 369 f.

Digitized by Google

Gleich der Beschluss der Reise ist bei beiden verschiedenen Ursprungs: nach der Apg. wird sie von Paulus, Barnabas und ihren Begleitern aus Auftrag der antiochenischen Gemeinde unternommen, nach Gal. 2 von Paulus, welcher den Barnabas und Titus mitnimmt, *κατὰ ἀποκάλυψιν*, also aus eigenem Antrieb; dort hat Paulus mit seinen Begleitern im Namen der Gemeinde zu verhandeln, die sie abgesandt hat, hier verhandelt er in eigenem Namen: ich reiste hin, heisst es, und setzte ihnen meine Lehre auseinander, damit meine Bemühungen nicht erfolglos seien; nicht die Beilegung des in der Gemeinde entstandenen Zerwürfnisses, sondern die Feststellung des persönlichen Verhältnisses zwischen Paulus und den Jerusalemiten, in Beziehung auf seine apostolische Wirksamkeit, ist der Zweck; nicht der Auftrag der Gemeinde, sondern der eigene Entschluss des Apostels, der Grund der Reise. Ich möchte diese Differenz weder mit Schneckenburger [1]) für „durchaus irrelevant" erklären, da sie mit dem ganzen Charakter der beiderseitigen Darstellungen eng zusammenhängt, noch mit Neander (S. 205) durch die Annahme ausgleichen, dass Paulus und Barnabas von der Gemeinde gesandt worden seien, Paulus aber in Folge der *ἀποκάλυψις* auch ohne diesen öffentlichen Auftrag die Reise gemacht haben würde, denn der Galaterbrief sagt nicht, dass er sie desshalb gemacht hätte, wenn er auch keine andere Veranlassung gehabt hätte, sondern ganz einfach, dass er sie desshalb gemacht habe. Eher könnte man mit demselben Gelehrten annehmen, der Anstoss zu der Gesandtschaft sei vom Paulus selbst, auf Grund der *ἀποκάλυψις*, ausgegangen. Auch so jedoch bliebe der Unterschied, dass Paulus nach seiner Darstellung nur in seinem eigenen Namen verhandelt, nach der der Apg. im Namen der Gemeinde, dass nach jener der Entschluss zur Reise ursprünglich von ihm gefasst, und von der Gemeinde erst nachträglich genehmigt wäre, nach dieser derselbe Entschluss von der Gemeinde gefasst, von Paulus und Barnabas in ihrem Auftrag ausgeführt wird, dass die Verhandlung selbst nach Apg. zunächst die Gemeinde beträffe und nur in Folge dessen auch den Paulus, nach Gal. zunächst den Paulus und erst in zweiter Reihe die Gemeinde. Zudem wäre es selbst bei dieser Voraussetzung auffallend, dass der Apostel im Galaterbrief weder der Judaisten,

1) Zweck der Apg. S. 73.

Digitized by Google

welche nach Apg. 15, 1 die Anfrage in Jerusalem veranlassten, noch des Gemeindeauftrags mit Einem Wort Erwähnung thut, da diese beiden Umstände für die Beurtheilung seines Schritts gar nicht gleichgültig waren, und in's rechte Licht gerückt, der Darstellung seines ersten Kapitels nur zur Bestätigung dienen konnten, der Behauptung nämlich, dass er sein Evangelium nicht erst von den älteren Aposteln empfangen habe, und dass auch seine wenigen Besuche bei diesen nicht den Zweck hatten, dogmatische Belehrung bei ihnen zu suchen (Gal. 1, 11. 16 f. 18 f.); wogegen eben jener officielle Charakter seiner Sendung auf der anderen Seite leicht zu der Missdeutung Anlass geben konnte, als ob Paulus durch ihre Uebernahme ein Abhängigkeitsverhältniss zu den Palästinensern anerkannt hätte, und auch schon zur Abwehr eines solchen Missverständnisses nicht mit Stillschweigen übergangen werden durfte. — Der gleiche Gegensatz tritt aber in den beiderseitigen Darstellungen der jerusalemitischen Verhandlungen selbst noch unverkennbarer heraus. „Nach der Apg. fand eine förmliche öffentliche Verhandlung solcher Art statt, dass diese Berathung und Beschlussnahme seit der ältesten Zeit nicht mit Unrecht als das erste christliche Concil gegolten hat". (Baur 115.) Es wird eine förmliche Gemeindeversammlung, wie man nach V. 13 annehmen muss, unter dem Vorsitz des Gemeindevorstehers, des Jakobus, abgehalten, eine regelmässige Debatte eröffnet, ein rechtskräftiger Beschluss gefasst, und dieser Beschluss als Entscheidung der Gemeinde und des heiligen Geistes, Namens der ersteren, in einem eigenen Schreiben durch besondere Abgeordnete den heidenchristlichen Gemeinden eröffnet. Nach der Darstellung des Galaterbriefs dagegen setzt Paulus seine Grundsätze zunächst nur den Häuptern der jerusalemitischen Gemeinde privatim auseinander, Jakobus, Petrus und Johannes verständigen sich mit ihm, einer Gemeindeversammlung und eines Gemeindebeschlusses geschieht mit keiner Silbe Erwähnung [1]). Sollen sich nun die beiden Berichte

1) Lechler S. 108 findet diese Erwähnung Gal. 2, 2 in den Worten: *ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον*, nämlich denen zu Jerusalem überhaupt; aber diese Worte besagen doch höchstens nur, dass sich die Mittheilungen des Apostels nicht ausschliesslich auf die *δοκοῦντες* beschränkt haben, von einer förmlichen Ver-

Digitized by Google

nicht geradezu widersprechen, so müsste in beiden von verschiedenen Vorgängen die Rede sein, man müsste mit NEANDER (S. 206 ff.) annehmen, der Gemeindeversammlung seien Privatbesprechungen zwischen Paulus und den Häuptern der jerusalemitischen Gemeinde vorausgegangen, und nur auf diese und das in ihnen Verabredete beziehe sich die Erzählung des Galaterbriefs. Aber wie käme es doch in diesem Falle, dass Paulus die Gemeindeversammlung gar nicht berührt? Wie kann er die ganze Sache so darstellen, als ob sie durch die Zustimmung der drei Säulenapostel abgemacht gewesen wäre, wenn doch die eigentliche Verhandlung und Entscheidung erst später statt hatte? Warum gedenkt er mit keinem Worte des Synodalbeschlusses, mit dessen Verbreitung er sich doch nach Apg. 16, 4 eifrigst beschäftigt haben soll? Er hebe hervor, was ihm die Hauptsache war, meint NEANDER (S. 207, Anm.), was er seinen Gegnern, welche das Ansehen der palästinensischen Apostel und des Jakobus allein geltend machen wollten, vor Allem entgegenhalten musste. Aehnlich LECHLER S. 111 f.: wenn die Gegner sich nicht auf Majoritäten, sondern auf das Gewicht einiger hervorragenden Persönlichkeiten berufen haben, so wäre es gar nicht angemessen gewesen, wenn Paulus sich ihnen gegenüber auf die grosse Majorität für den Beschluss in Jerusalem, überhaupt auf die öffentliche Versammlung berufen hätte; er habe weit eher hoffen können etwas auszurichten, wenn er die Apostel selbst, namentlich die angesehensten Apostel für sich hatte, und ihre Zustimmung zu seinen Grundsätzen nachweisen konnte. Aber gerade diesen Nachweis gab ihm ja die öffentliche Verhandlung weit vollständiger und schlagender, als eine Privatbesprechung, über deren Inhalt keine urkundliche Nachricht vorhanden war. Bei der Verhandlung unsers 15. Kap. treten ja eben jene Häupter der judenchristlichen Parthei, ein Petrus und Jakobus, mit ausführlichen Reden auf. Warum verweist Paulus nicht auf diese ihre allbekannten, öffentlichen Erklärungen, warum

---

handlung vor der Gemeinde dagegen und einem Gemeindebeschluss liegt darin nicht die entfernteste Andeutung, während umgekehrt der Beisatz: κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, indem er die Verhandlung mit den δοκοῦντες als die Hauptsache bezeichnet, eine entscheidende öffentliche Verhandlung ausschliesst.

Digitized by Google

hält er seinen Gegnern nicht den feierlichen Freibrief entgegen, welchen auf den Antrag der genannten Apostel die Urgemeinde den Heidenchristen ausgestellt hat, um sich statt dessen auf mündliche Versicherungen zu stützen, deren Authentie von der Gegenseite jeden Augenblick bestritten werden konnte? Etwa weil er „jene öffentlichen Verhandlungen und ihr Ergebniss als bekannt voraussetzen konnte“ (Neander a. a. O.)? Als ob nicht gerade dieser Umstand ihm dieses Beweismittel um so mehr hätte empfehlen müssen; denn je offenkundiger die Anerkennung seiner Grundsätze in Jerusalem war, um so schlagender waren die Gegner widerlegt. Oder wollen wir mit Schneckenburger (a. a. O. S. 73) annehmen, dass pädagogische Rücksichten den Apostel vermocht haben, auf den Vortheil, den ihm das jerusalemische Dekret in die Hand gab, zu verzichten, dass er seiner nicht erwähnte, weil er „bei den Galatern, die bereits fascinirt waren von jüdischen Pseudadelphen nicht mit Auktorität, sondern nur mit Entwicklung der Wahrheit kommen durfte, um so mehr, da seine eigene Auktorität angefochten wurde“? Paulus folgt ja in der Wirklichkeit gar nicht diesem Gesichtspunkt, er beruft sich auf die Anerkennung der δοκοῦντες, wenn auch gegen einen Auktoritätsglauben an dieselben sich verwahrend, und er hatte hiezu gerade seinen galatischen Lesern gegenüber allen Grund; wie seltsam, dass er dieser Anerkennung nicht auch die der Urgemeinde beigefügt, dass er statt ihrer öffentlichen und urkundlichen Darlegung den Gegnern nur Privatäusserungen von weit zweifelhafterem Charakter entgegengehalten haben sollte! Wenn jene urkundlichen Erklärungen wirklich vorhanden waren, wird es schwer sein, einen annehmbaren Grund für ein solches Verfahren aufzufinden.

Mit dem eben Bemerkten hängt zusammen, dass das ganze Verhältniss des Paulus und der Urapostel zu einander und zu der vorliegenden Streitfrage in der Apg. wesentlich anders dargestellt wird, als von Paulus, mit dessen Angaben auch alle sonstigen Anzeigen übereinstimmen. Hören wir die Apg., so werden Paulus und Barnabas nach Jerusalem gesandt um eine Entscheidung der dortigen Gemeinde und des Zwölfercollegiums über die in Antiochien aufgeworfene Streitfrage zu veranlassen, für den Zweck einer solchen oberrichterlichen Entscheidung wird die Gemeinde versammelt (c. 15, 6: συνήχθησαν ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου), nachdem

Digitized by Google

diese die Redner für und wider angehört hat, beschliesst sie als Organ des h. Geistes (ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν V. 28), und dieser Beschluss wird von Paulus selbst den von ihm bekehrten Gemeinden zur Nachtachtung übergeben (16, 4: παρεδίδουν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἰερουσαλήμ). Die jerusalemitische Gemeinde nebst den Urapostеln erscheint hier mit Einem Wort als die oberste Kirchenbehörde, vor deren Richterstuhl bedeutende Streitfragen von den heidenchristlichen Gemeinden gebracht, deren Entscheidungen selbst von Paulus als allgemeine Kirchengesetze anerkannt werden. Diese Stellung hat Paulus der Urgemeinde und ihren Häuptern dem Galaterbrief zufolge nicht eingeräumt, und er konnte sie ihr nach seinen Grundsätzen unmöglich einräumen. Ihm stand die Berechtigung der Heiden zum messianischen Heil und die Aufhebung des mosaischen Gesetzes und der Beschneidung, diese Grundbestimmung seines ganzen Systems, viel zu fest, als dass er dieselbe erst noch als streitigen Punkt behandeln, und sich dazu verstehen konnte, sie fremder Entscheidung zu unterwerfen. „Wenn ein Engel vom Himmel, ruft er Gal. 1, 8, das Evangelium verkündigte anders, als ich es verkündigt habe, der sei verflucht"! Wie konnte er da auch nur die Möglichkeit zugeben, dass eine andere Verkündigung desselben von ihm verlangt würde? „So Ihr Euch beschneiden lasset", erklärt er Gal. 5, 2, „so wird Euch Christus nichts nützen", und dass er nicht erst 14 oder 15 Jahre nach seiner Bekehrung diese Ueberzeugung gewann, werden wir glauben dürfen. Wie konnte er da den Auftrag annehmen, in Jerusalem anzufragen, ob die Beschneidung zur Seligkeit nothwendig sei, oder nicht (Apg. 15, 1)? Wirklich war auch seine Stellung in dieser Sache, wenn wir ihn selbst hören, eine ganz andere. Nicht um in Jerusalem eine Entscheidung einzuholen, reiste er nach Gal. 2 dorthin, sondern um seinen Collegen seine Grundsätze auseinanderzusetzen; hinsichtlich dieser Grundsätze aber ist er so weit entfernt sich von dem Urtheil von jenen abhängig zu machen, dass er vielmehr auf's Bestimmteste erklärt: ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει, und nur die unbedingte Anerkennung seines Verfahrens von ihrer Seite, nicht aber irgend eine oberrichterliche Entscheidung als Ergebniss seiner Verhandlung mit ihnen zu bezeichnen weiss. Die Zumuthung vollends, in den Beschlüssen der

Digitized by Google

Jerusalemiten die Anordnungen des h. Geistes zu verehren, würde Paulus, wenn sie ihm entgegengetreten wäre, wohl noch stärker zurückgewiesen haben, als er ähnliche Ansprüche 2 Kor. 10, 7. 11, 5 u. ö. zurückweist. — In der Darstellung der Apg. freilich erscheint Paulus auch hinsichtlich seiner ganzen Auffassung des Christenthums einem Petrus und Jakobus so untergeordnet, dass er fast die Rolle mit ihnen gewechselt hat. Dürften wir die beim sog. Apostelconcil unserem 15. Kap. zufolge gehaltenen Reden, für authentisch ansehen, so hätte ein Petrus und sogar ein Jakobus die Grundsätze des Paulinischen Universalismus bei dieser Gelegenheit mit grösserer Bestimmtheit ausgesprochen, als der grosse Heidenapostel selbst. Petrus ist es hier, welcher das mosaische Gesetz für ein Joch erklärt, das weder sie, die Anwesenden selbst, noch ihre Väter zu tragen vermocht haben, Petrus, welcher es ausspricht, dass Heiden und Juden gleichmässig nur durch die Gnade Christi gerettet werden können, Petrus, welcher das erste Beispiel einer Heidenbekehrung von sich anführen kann. Weniger entschieden, aber doch in derselben Richtung, äussert sich Jakobus: auch von ihm wird der Grundsatz der Heidenbekehrung anerkannt und mit Prophetenstellen bestätigt, auch er will das Gesetz, wenn auch nicht schlechthin aufgehoben, doch wenigstens auf die Juden beschränkt wissen [1]), und

1) Diess liegt in den Worten V. 21: *Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει, ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.* Mehrere Ausleger, neuestens Meyer und de Wette geben diesen Worten die Bedeutung, die den Heidenchristen auferlegten Beschränkungen zu begründen: »wir müssen so viel von ihnen verlangen, da das Gesetz durch die sabbathlichen Vorlesungen zu bekannt ist, als dass wir sie ohne Aergerniss völlig von demselben entbinden könnten«. Aber (vgl. Neander S. 217) auf diesen Grund hin hätte von den Heidenchristen die Beobachtung des ganzen Gesetzes und namentlich die Beschneidung verlangt werden müssen; unsere Darstellung betrachtet aber die Anforderungen des 20. V. auch nach V. 28 f. als so unerlässlich; dass sie gar keiner besondern Begründung bedürfen, und die Beschränkung auf diese Anforderungen ohne Weiteres als ein *μὴ παρενοχλεῖν* (V. 19) erscheint. Neander selbst erklärt: »Was die Juden betrifft, so brauchen wir ihnen nichts Neues zu sagen, denn sie können an

Digitized by Google

wenn Petrus der Heidenbekehrung durch seinen Vorgang das Thor geöffnet hat, so geht dafür von ihm der Vermittlungsvorschlag aus, durch dessen Annahme es möglich ist, die Heiden mit den Juden in dieselbe messianische Gemeinschaft aufzunehmen. Von Paulus und Barnabas dagegen wird nur berichtet, dass sie erzählt haben, *ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσι δι' αὐτῶν*. Dass nur diese Wundererzählungen den einzigen oder doch den hauptsächlichsten Inhalt der Paulinischen Vorträge gebildet haben sollten, ist nicht wahrscheinlich; war Paulus auch überzeugt, Wunder gethan zu haben, und beruft er sich auch 2 Cor. 12, 12 auf seine Wunder, so thut er doch dieses nur nothgedrungen und beiläufig; im Uebrigen will er sich ebendadurch von den Juden unterscheiden, dass er nicht durch Wunder den Glauben wirke, sondern durch seine Lehre [1]), und auch bei der Besprechung in Jerusalem wär es nach Gal. 2, 2. 7 ff. die Darlegung seiner Lehre und der von ihm in der Heidenwelt errungenen Erfolge, durch welche er die älteren Apostel für sich gewann, der Wunder erwähnt er mit keinem

---

jedem Sabbath in der Synagoge hören, was Moses von ihnen verlangt«. Allein von den Juden war ja im Vorhergehenden, welches durch das *γάρ* begründet werden soll, gar nicht die Rede. Gieseler, welchem auch Baur S. 119 beitritt, sieht in unserer Aeusserung den Gedanken ausgedrückt: »Das mosaische Gesetz ist schon so lange verkündigt, und dennoch finden sich Wenige, die sich zu seiner Annahme bequemen. Jetzt, da der Dienst des wahren Gottes ohne die Fessel des Gesetzes gepredigt ist, wenden sich so Viele zu ihm, und es wird unwidersprechlich, dass das Cärimonialgesetz das einzige Hinderniss der allgemeinen Verbreitung der wahren Religion ist«. So wäre jedoch gerade der Hauptgedanke, dass das Gesetz der Verbreitung des Monotheismus im Wege stand, seine Aufgebung sie beförderte, unausgesprochen gelassen. Es scheint mir daher das Einfachste, die fraglichen Worte mit Schneckenburger (a. a. O. S. 23) so aufzufassen: »Wir wollen den bekehrten Heiden nicht mit den Anforderungen des Gesetzes lästig fallen; die Ansprüche, die Moses oder das mosaische Gesetz machen kann, werden durch seine Anerkennung von Seiten der Juden hinlänglich befriedigt. Schn. verweist hiefür mit Recht auf c. 21, 24 f.

1) 1 Kor. 1, 22: *Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσι .. ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον.*

Digitized by Google

Wort. Ist es aber unwahrscheinlich, dass Paulus so gesprochen hat, wie unser Bericht will, so ist diess in Betreff des Petrus und Jakobus noch weit unwahrscheinlicher. Wenn ein Jakobus wirklich die Grundsätze hatte, die er hier ausspricht, wenn er nicht blos der Macht der vollendeten Thatsache nachgebend (*ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* Gal. 2, 7) den Paulus in seinem Wirkungskreise gewähren liess, sondern auch selbst von der Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen überzeugt war und diese Ueberzeugung offen und entschieden geltend machte, wenn er gar, wie NEANDER meint (S. 211) „in den Grundsatz von der alleinigen rechtfertigenden Kraft des Glaubens einzustimmen sich gedrungen fühlte“ [1]), so ist ganz unbegreiflich, wie eben dieser mit Paulus so einstimmige, gegen die Freiheit der Heidenchristen so tolerante Mann die höchste Auktorität einer Parthei sein konnte, welche eben dieser Freiheit aller Orten auf's Eifrigste entgegentrat, und den Apostel der Heiden aus keinem andern Grunde gehässiger und leidenschaftlicher angriff, als weil er Unbeschnittene in's messianische Reich aufzunehmen sich erlaubt hatte, unbegreiflich, wie selbst ein Petrus, der doch den wahren Sachverhalt kennen musste, durch Anhänger des Jakobus (Gal. 2, 12) sich so einschüchtern lassen konnte, dass auch er den früher von ihm thatsächlich anerkannten Grundsätzen untreu wurde. Möchten auch immerhin diese Partheimänner die Richtung eines Jakobus übertrieben haben, aber dass sie gerade in dem Punkt, um welchen sich der ganze Partheikampf jener Zeit drehte, mit ihrem hochverehrten Oberhaupt in direkten Widerspruch kommen, dass sie die Beschneidung der Heidenchristen zu ihrem Losungswort machen konnten, während Jakobus aus persönlicher Ueberzeugung ihrer Freiheit das Wort redet, und die ganze jerusalemitische Gemeinde mit diesem Grundsatz übereinstimmt, dass sogar Petrus, sogar Barnabas, dem die Beschlüsse des Apostelconvents nächst Paulus am Meisten zu Gute kamen, statt sie einfach auf die Auktorität ihres Jakobus und die feierlichen Erklärungen der Urgemeinde zu verweisen, ihren Anforderungen widerstandslos nachgeben, diess ist ganz undenkbar.

1) *Ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* Jak. 3, 24. NEANDER hält den Jakobusbrief bekanntlich für ächt.

Digitized by Google

Hatte und behauptete Jakobus wirklich den Standpunkt, welchen unsere Schrift ihm zuschreibt, so hätte er eben desshalb von jenen judaistischen Eiferern gleichfalls verworfen oder doch hintangesetzt werden müssen, denn was anders konnte sie bestimmen, in ihm ihr Haupt anzuerkennen, als die wesentliche Gleichheit seiner Grundsätze mit den ihrigen? — und waren diese Leute wirklich so gefürchtet, wie sie es nach Gal. 2, 12 gewesen sein müssen, so können es nicht blos vereinzelte Fanatiker gewesen sein, welche ausser der Masse Paulinischer Heidenchristen auch noch die gesammte Urgemeinde mit ihrem Oberhaupt gegen sich hatten (Apg. 15, 22), sondern sie müssen an eben dieser einen breiten Rückhalt gehabt, sie können sich nicht ohne allen Grund auf einen Jakobus berufen haben [1]). Aber auch Petrus kann ihnen nicht so ferne gestanden sein, wie man gewöhnlich annimmt. Er mag der Freiheit der Heidenchristen weniger schroff und entschieden entgegengetreten sein, als Jakobus, aber dass er sich so entschieden für dieselbe erklärt hätte, wie er hier thut, diess ist schon um eben jenes antiochenischen Vorfalls willen unglaublich. Es findet hier alles das gleichfalls seine Anwendung, was wir schon früher aus Anlass der Erzählung über die Bekehrung des Kornelius bemerkt haben [2]). Davon nicht zu reden,

1) Man vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Schwegler Nachap. Zeitalter I, 118 f.

2) Wieseler a. a. O. S. 197 behauptet, ein Widerspruch zwischen dem Benehmen des Petrus in Antiochien und den Beschlüssen des Apostelconcils könne schon desshalb nicht stattfinden, weil sich diese Beschlüsse gar nicht auf die Stellung der Judenchristen zum Gesetz beziehen, sondern nur auf die der Heidenchristen; die anfängliche Freiheit des Petrus im Umgang mit den Heiden zu Antiochia sei ein Hinausgehen über die jerusalemitischen Beschlüsse gewesen, und wenn ihm Paulus nachher vorwirft πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν; so beziehe sich diess nur darauf, dass Petrus jene Beschlüsse, trotz seiner Einsicht in ihre blos provisorische Bedeutung, wieder geltend zu machen versucht habe. Die Darstellung des Galaterbriefs jedoch macht jede derartige Auskunft unmöglich. Wenn dieser zufolge die Heidenchristen von den Jerusalemiten ohne alle weitere Bedingungen als Mitchristen anerkannt wurden (V. 6 9), so war ebendamit die Schranke zwischen beiden Theilen aufgehoben, die Heidenchristen waren für Genossen des Messiasreichs erklärt,

Digitized by Google

dass die Berufung auf dieses Faktum c. 15, 7 f., wie natürlich, ebenso zweifelhaft ist, als das Faktum selbst. Ja auch an Paulus muss es auffallen, dass er den Petrus und die Anhänger des Jakobus mit keinem Wort an den feierlichen jerusalemitischen Vertrag, an das hier aufgestellte kirchliche Grundgesetz, die *bill of rights* der Heidenchristen erinnert. „Wenn die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου eigenmächtige Eiferer waren", bemerkt Schwegler a. a. O. ganz richtig, „warum weist sie Petrus nicht unter Berufung auf alles Vorangegangene mit Entschiedenheit zurück? Warum macht er seine apostolische Auktorität, die Beschlüsse des Apostelcollegiums und der Urgemeinde, die Zustimmung des Jakobus, jene ganze Reihe anerkannter Thatsachen nicht geltend? Und Paulus selbst — hat er in der Strafrede, die er in Folge jenes Vorgangs seinem Mitapostel hält, kein Wort, die Verhandlungen des Apostelconvents, die damals so einhellig, so friedlich gefassten Beschlüsse, die von Petrus selbst dabei gehaltene Rede ihm in's Gedächtniss zurückzurufen? Nein. Petrus hat jenen Convent vergessen, die Abgeordneten des Jakobus haben ihn vergessen, Barnabas hat ihn vergessen, Paulus hat ihn vergessen. Diess ist schwer zu glauben. Wenn auch nicht noch andere hinzukämen, die angeführten Widersprüche allein würden hinreichen, den Apostelconvent der Apg. als eine auf den Pragmatismus dieser Schrift zurückzuführende Fiktion erkennen zu lassen, als eine Fiktion, die zwar den irenischen Zwecken ihres Verfassers entsprach, die aber in der Geschichte selbst keinen Halt hat [1])".

---

so gut, wie die Judenchristen, und die Letzteren konnten nicht länger Anstand nehmen, mit ihnen zu speisen. Nicht anders betrachtet auch die Apg. dieses Verhältniss; m. s. c. 11, 13 und meine Bemerkungen darüber. Wenn sich daher Petrus in Antiochien aus Furcht vor den Judenchristen von der Tischgenossenschaft mit den getauften Heiden zurückzog, so heisst das, er verweigerte diesen die Anerkennung als Religionsgenossen; diess würde er aber schwerlich gethan haben, wenn es sich mit seiner persönlichen Ueberzeugung und den Apostelbeschlüssen so verhielt, wie man nach unserer Schrift glauben muss.

1) Ein eigenthümlicher Beweis für die Beschlüsse des Apostelconvents findet sich bei Wieseler S. 190. Die Geschichtlichkeit des Aposteldekrets wird ihm zufolge durch c. 21, 25 verbürgt, da diese Stelle dem von einem Augenzeugen und Begleiter des

Digitized by Google

Solcher weiteren Gründe giebt es aber allerdings noch genug, wie auch Baur und Schwegler gezeigt haben. Die Beschlüsse unsers 15. Kap. sollen die Bedingungen festsetzen; an welche die Zulassung der Heiden zum messianischen Heil und das Zusammensein der Juden- und Heidenchristen im messianischen Reich geknüpft ist. Dieser Bedingungen sind es nun drei: die fortdauernde Gültigkeit der Beschneidung und des Gesetzes für die Judenchristen und ihre Nachkommen wird anerkannt, die Heidenchristen dagegen werden von demselben entbunden, doch sollen auch sie sich die V. 20 u. 29 genannten Enthaltungen gefallen lassen. Der Vergleich zwischen den streitenden Partheien besteht also mit Einem Wort darinn, dass jede derselben mit ihren Anforderungen auf sich selbst beschränkt, nur in einigen untergeordneten Punkten den Heidenchristen eine Beobachtung der jüdischen Sitte auferlegt wird [1]). Ein solcher Vergleich kann damals auch abgesehen von der officiellen Form, die er in unserer Schrift hat, nicht abgeschlossen worden sein. Gal. 2, 6 ff. erklärt Paulus ausdrücklich: *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο, ἀλλὰ τοὐναντίον . . δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν· μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν.* Aus dieser Erklärung geht dreierlei hervor. Für's Erste: es wurden dem Paulus in Jerusalem keine Zumuthungen gemacht, welche mit den von ihm dargelegten Grundsätzen in Widerspruch standen. Zweitens: die Uebereinkunft zwischen Paulus und den jerusalemitischen Häuptern beschränkte sich darauf, sich gegenseitig in ihrem Wirkungskreise gewähren zu lassen, Paulus wollte jenen in ihre Behandlung der gemeinsamen Sache innerhalb des judenchristlichen Kreises nichts einreden, ebensowenig aber sollten auch sie in seine Wirksamkeit unter den Heiden sich einmischen; eine principielle Einigung zwischen beiden Theilen fand nicht statt. Drittens: jene Uebereinkunft wurde

---

Paulus verfassten Abschnitt c. 20, 5—28 31 angehört. Es versteht sich von selbst, dass derjenige, welcher die Urkundlichkeit der Apg. im Uebrigen bestreitet, die ausnahmslose Authentie von c. 20 ff. nicht stehen lässt. Das Nähere hierüber in unserem 4. Artikel.

1) Man vergl. hierüber auch meine Bemerkungen in diesen Jahrbüchern II, 66.

Digitized by Google

an keine weitere Bedingung geknüpft, als an die, dass Paulus sich der jerusalemitischen Armen annehmen möchte. In allen drei Punkten ist die Paulinische Darstellung mit derjenigen der Apg. unvereinbar. Oder sollte es den ersten betreffend, kein dem Heidenapostel unerträglicher Zusatz zu seiner Lehre, kein προσαναγκάζεσθαι gewesen sein, wenn ihm zugemuthet wurde, Gesetz und Beschneidung, deren unbedingte Abschaffung er auf jeder Seite seiner Briefe auf's Nachdrücklichste einschärft, in fortdauernder verpflichtender Geltung für die Judenchristen anzuerkennen, und selbst den Heiden Beschränkungen auferlegen zu lassen, von denen er selbst sie freisprach? — Denn dass Beides nach unserer Darstellung der Fall war, wird sogleich noch des Näheren gezeigt werden. Wie kann ferner, was die dritte der angeführten Bestimmungen anbelangt, von Paulus die Fürsorge für die Armen für die einzige ihm gemachte Bedingung erklärt werden, wenn ausser dieser, von der Apg. merkwürdiger Weise nicht berührten, auch noch alle in dem Aposteldekret aufgezählten Bedingungen aufgestellt wurden? Etwa weil „ihm selbst weiter nichts, als einige Sorge für die Armen der Jerusalemer Gemeinde als Pflicht auferlegt wurde, die in der Apg. aufgeführten Satzungen dagegen nicht den Apostel selbst, sondern die heidenchristlichen Gemeinden betrafen"? (Lechler S. 121) Dem Apostel wurde doch die Pflicht auferlegt, sich in seiner Missionsthätigkeit an eben diese Satzungen zu halten, und nach c. 16, 4 kam er eben dieser Pflicht nach; wie er sie dann aber in der Stelle des Galaterbriefs unerwähnt lassen konnte, ist nicht abzusehen, und Lechlers Behauptung: „Paulus beweise hier, dass gerade die ältern Apostel seine apostolische Wirksamkeit, so wie sie war, anerkannt haben, er erwähne zu diesem Zweck blos dasjenige, was seine persönlichen Rechte und Pflichten betraf" — diese Behauptung erscheint in der Anwendung, welche hier von ihr gemacht wird, durchaus verfehlt. Gerade wenn es sich um die Anerkennung von Paulus apostolischer Wirksamkeit handelte, durften die von ihm mit den Jerusalemiten verabredeten leitenden Grundsätze für diese Wirksamkeit, d. h. die Bestimmungen des Aposteldekrets, am Wenigsten übergangen werden. Sehen wir endlich auf den principiellen Charakter der zwischen Paulus und den Uraposteln gepflogenen Verhandlungen — der zweite der oben herausgehobenen Punkte — so können wir der Bemerkung von Baur

Digitized by Google

(S. 125 ff.) und Schwegler (a. a. O. S. 120 f) nur beistimmen, dass zwischen Paulus und den Urapostеln nach der Darstellung des Galaterbriefs nur ein äusserliches Concordat zu Stande kam, dass sich diese zwar dazu verstanden, jenen in seinem Thun nicht zu stören, es zu ignoriren, dass dagegen eine Anerkennung der Paulinischen Grundsätze, wie sie die Apg. dem Petrus und sogar dem Jakobus in den Mund legt, von ihrer Seite nicht stattgefunden haben kann. Da sich Paulus a. a. O. eben damit beschäftigt, die ihm von den Jerusalemiten gemachten Zugeständnisse auseinanderzusetzen, so konnte er das wichtigste derselben, die Aneignung seines ganzen Princips von jener Seite, wenn eine solche ausgesprochen worden war, nicht mit Stillschweigen übergehen. Wenn er davon schweigt, und statt dessen nur des Versprechens, sich gegenseitig gehen zu lassen, erwähnt, so kann ihm auch kein entschiedeneres Zugeständniss gemacht worden sein. Man wird diesen nahe liegenden Folgerungen schwerlich durch die Annahme ausweichen wollen, nur die Privatbesprechung, von welcher der Galaterbrief redet, habe die von demselben angegebenen Resultate geliefert, daraus aber dürfe nicht auf die öffentliche Versammlung geschlossen werden, denn eine solche Differenz zwischen dem von den Säulenaposteln für sich und dem von der Gemeinde Zugestandenen wäre in allen Beziehungen undenkbar, wenn nicht vielmehr jene ganze Unterscheidung einer öffentlichen und einer Privatverhandlung sich uns schon früher unhaltbar gezeigt hätte.

Ebenso bestimmt, wie die Erzählung des Galaterbriefs, zeugen auch alle sonstigen geschichtlichen Spuren gegen die Angaben der Apg. über die Beschlüsse, die auf dem sog. Apostelconcil gefasst worden sein sollen.

Die Hauptstreitfrage über Gesetz und Beschneidung wird hier dahin erledigt, dass die Heidenchristen von beiden befreit, die Judenchristen fortwährend daran gebunden sein sollen. Zwar wird in dem Schreiben der jerusalemitischen Gemeinde V. 23 ff. der letztere Punkt nicht ausdrücklich berührt, eben weil dieses Schreiben nur an die Heidenchristen gerichtet ist. Beweist aber schon der letztere Umstand, dass die Befreiung vom Gesetz nur ihnen gelten soll, so erhellt eben dieses noch deutlicher aus der bereits besprochenen Rede des Jakobus; eine ganz authentische Erklärung giebt endlich

Digitized by Google

unser 21. Kapitel V. 20 ff., wenn hier dem Paulus von den Jerusalemiten gerathen wird, sich bei der Lösung eines Gelübdes zu betheiligen, um durch diese Handlung die Beschuldigung zu widerlegen, als ob er *ἀποστασίαν διδάσκει ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, λέγων, μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα, μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν*, und zu zeigen, dass auch er das Gesetz halte; und um über die Beziehung dieser Aeusserung zu unserer Darstellung keinen Zweifel übrig zu lassen, wird beigefügt: *περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν, κρίναντες μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτούς* u. s. w. Nach einer so bestimmten Erklärung steht es ausser aller Frage, dass unsere Schrift die Beschlüsse ihres 15. Kap. nur in dem oben angegebenen Sinn gefasst wissen will. Hätte aber Paulus Beschlüsse, welche diesen Sinn hatten, gutheissen, hätte er sie als maassgebend für sein apostolisches Wirken anerkennen und den von ihm gestifteten Gemeinden zur Befolgung übergeben können? er, welcher die absolute Unvereinbarkeit des Judenthums mit dem Christenthum, des Gesetzes mit dem Evangelium, der Beschneidung mit dem Glauben an Christus einzuschärfen nicht müde wird [1])? Diess ist schlechterdings unmöglich: ein Vertrag, wie ihn die Apg. darstellt, kann zwischen Paulus und dem Judenchristenthum niemals abgeschlossen worden sein.

Nach unserer Darstellung freilich wäre Paulus nicht einmal dabei stehen geblieben. Als er auf seiner zweiten Bekehrungsreise den Timotheus in Lystra mitnahm, so ertheilte er diesem nach c. 16, 1 ff. zuvor die Beschneidung, weil derselbe den Juden in seiner Heimath als Sohn eines Heiden bekannt war. Dieser Schritt ist selbst vom Standpunkt der jerusalemitischen Concilienbeschlüsse aus höchst auffallend, denn da nur die Mutter des Timotheus eine Jüdin, sein Vater dagegen ein Heide war, so gehört er von Rechtswegen, wenn man nicht die äussersten Anforderungen hinsichtlich der Confession von Kindern aus gemischten Ehen auf ihn anwenden will, zu den Heidenchristen, welche jene Beschlüsse von der Beschneidung freisprachen. Dass sie ihm Paulus dennoch ertheilte, wird mit der mütterlichen Abstammung des Timotheus und der Rücksicht auf die

1) Man vgl. hierüber auch was tiefer unten, im 5. Abschn. dieses Artikels, über c. 21, 14 ff. bemerkt werden wird.

Digitized by Google

Juden motivirt: Timoth., bemerkt Meyer z. d. St., war nach mütterlicher Abkunft und Erziehung ein Judenchrist, er sollte es auch rituell sein, um durch ihn die Juden zu gewinnen, und dem Aergernisse vorzubeugen, das sie an einem unbeschnittenen Messiasverkündiger nehmen konnten. Aehnlich Neander S. 290: Paulus habe durch die Beschneidung des Timoth. den Rechten der Heidenchristen nichts vergeben, denn ihn, als den im Judenthum erzogenen Sohn einer Jüdin haben die Juden mit mehrerem Recht sich zueignen können. Aber mit Recht erwiedert darauf Schneckenburger S. 69 f.: nach der Darstellung der Apg. werde Timoth. nicht denen zu lieb beschnitten, unter denen er als Messiasverkündiger wirken sollte, sondern, bereits zum Mitnehmen bestimmt, aus Rücksicht auf die zurückbleibenden Juden, und nicht desshalb, weil seine Mutter als Jüdin, sondern weil sein Vater als Grieche bekannt war; also nur um den Juden keinen Anstoss zu geben dadurch, dass er einen Unbeschnittenen als Reisegefährten mitnahm. Wirklich hätte auch Timotheus, um als Jude oder Judenchrist zu gelten, längst schon beschnitten sein müssen; dass er es nicht war, war der beste Beweis seiner heidnischen Abstammung und Erziehung. Wie lässt sich dann aber annehmen, dass Paulus die Grundsätze, welche er kaum erst bei dem Streit über Titus so kräftig vertheidigt hatte, hier ohne alle Noth verläugnet hätte? wie liesse es sich annehmen, selbst wenn Timotheus wirklich als Judenchrist zu betrachten gewesen wäre, was er doch nicht war? „Siehe", sagt Paulus Gal. 5, 2, „ich sage Euch, wenn Ihr Euch beschneiden lasset, ist Euch Christus nichts nütze. Ich bezeuge Jedem, der sich beschneiden lässt, dass er verpflichtet ist, das ganze Gesetz zu erfüllen. Ihr habt keinen Theil mehr an Christus, wenn Ihr Eure Rechtfertigung so im Gesetz sucht, ihr seid aus der Gnade herausgefallen"; und eben dieser Paulus sollte den Timotheus veranlasst haben, durch die Beschneidung das Joch des Gesetzes auf sich zu nehmen, seinen Antheil an Christus und an der Gnade verloren zu geben? Kann man sich in einem solchen Falle, wo das ganze Princip des Apostels, das ganze Seelenheil seines Schülers auf dem Spiel stand, bei der Annahme einer „Condescendenz" beruhigen, welche die mit Titus gemachte Erfahrung dem Paulus angerathen haben möge [1])? Ein solches Rohr war Paulus doch sonst nicht,

1) Schneckenburger a. a. O. Ebenso Neander S. 291.

Digitized by Google

am Wenigsten eines, das von einem so leichten Lüftchen bewegt wird. 1 Kor. 9, 20, worauf Neander verweist, ist offenbar nur von einer solchen Anbequemung die Rede, die keine Verläugnung wesentlicher Grundsätze in sich schliesst. Oder wollen wir mit Neander [1]) sagen: „da bei Timoth. die Beschneidung durch die Abstammung motivirt worden sei, so habe diese Anbequemung zu keiner solcher dogmatischen Consequenz berechtigen können, wie es mit der Beschneidung eines Heiden der Fall gewesen wäre"? Dass das Da unrichtig ist, wurde vorhin schon gezeigt, und wie es mit dem So steht, wird aus der Stelle des Galaterbriefs erhellen, die zwischen jüdischer und heidnischer Abstammung nicht unterscheidet, sondern *παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ* das Urtheil spricht. Diesem Urtheil aber mit der Ausflucht [2]) entschlüpfen zu wollen, „dass der Apostel hier nicht rede von der äusserlichen Beschneidung an und für sich, sondern von derselben im Zusammenhange mit der darin sich aussprechenden religiösen Ueberzeugung", der Ueberzeugung

1) A. a. O. S. 290 gegen Baur S. 129.

2) Neander S. 372. Zwar wird hier in der 4. Ausg. die Beschneidung des Timoth. nicht mehr erwähnt, dass sich aber Neanders Bemerkung auf eben diese beziehe, zeigt ihre ausdrückliche Anführung 3. A. S. 308. — Ebenso hilft sich Lechler S. 131 ff.: »man habe dem Frieden zulieb oder aus anderen untergeordneten Gründen in einzelnen Fällen die Beschneidung für gerathen halten können, indem man sie zwar nicht für nothwendig zum Heil, aber auch nicht für schlechthin unverträglich mit der Gnade des Evangeliums hielt«. Wie weit Paulus von einer solchen Halbheit entfernt war, zeigen die oben angeführten Stellen des Galaterbriefs, denen sich mit keinem Zwar und keinem Aber etwas abdingen lässt, — Wieseler, S. 194 will gar aus Gal. 2, 3 ff. darthun, dass sich Paulus unbeschadet seiner Grundsätze nicht blos zur Beschneidung des Timotheus, sondern selbst zu der des Titus verstehen konnte. Er supplirt nämlich mit Andern zu den Worten *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους*: »wegen der *ψευδ* aber habe ich nicht nachgegeben«, und folgert nun: »Wenn Paulus wegen der *ψευδ.* die Beschneidung nicht zugegeben hat, so würde er es sonst gethan haben«. Die natürliche Ergänzung des abgebrochenen Satzes ist aber vielmehr: er wurde nicht gezwungen, wegen der *ψευδ.* aber kam es darüber zum Streite. Nur so entsteht ein passender Gegensatz mit dem *οὐκ ἠναγκάσθη.*

Digitized by Google

nämlich, durch die Beschneidung und Gesetzeserfüllung die Rechtfertigung zu erlangen, ist seltsam. Welche andere Bedeutung hatte denn die Beschneidung überhaupt, als eben diese, sich zur Erfüllung des mosaischen Gesetzes zu verpflichten, und wie konnte man dieses, wenn man nicht von der Gesetzeserfüllung das Heil erwartete? wie konnte man es wenigstens, wenn man nicht einen Akt der verwerflichsten Heuchelei begehen wollte? Ehe wir dem Apostel zutrauen, dass er seinem Schüler dazu Anleitung gegeben habe, werden wir eher der Apostelgeschichte zutrauen dürfen, dass sie uns in diesem, wie in so manchem anderen Fall unrichtig berichtet hat.

Unter den Beschränkungen, welche das Aposteldekret den Heidenchristen auferlegt, wird eine auch in den Paulinischen Briefen berührt, die Enthaltung vom Götzenopferfleisch, über welche 1 Kor. 8—10 ausführlich handelt. Aber wie ganz anders äussert sich hier der Apostel, als unserer Schrift zufolge die jerusalemitische Versammlung! In dieser wird von den Heidenchristen jene Enthaltung unbedingt gefordert; Paulus verlangt dieselbe zwar auch für den Fall, dass der Einzelne entweder mit sich selbst über die Rechtmässigkeit des Genusses von Götzenopferfleisch nicht im Reinen ist, oder dass er durch denselben anderen, schwächeren Christen Anstoss geben würde; hievon abgesehen aber erklärt er jenen Genuss für erlaubt, und die entgegengesetzte Ansicht für ein Vorurtheil, über welches die wahre Einsicht in das Wesen des Christenthums, die *γνῶσις*, den Christen erheben soll. Diess ist offenbar ein ganz anderer Standpunkt, als der in den jerusalemitischen Beschlüssen ausgesprochene, und auch das Zugeständniss des Apostels an die Glaubensschwachen kann man nicht dazu benützen, seine Einstimmung in jene Beschlüsse zu rechtfertigen, denn jenes Zugeständniss besagt eben nur, dass sich der Christ um Anderer willen des fraglichen Genusses enthalten solle, wogegen er die Forderung, ihn an und für sich für unerlaubt zu erklären, das eigene Gewissen dadurch beschweren zu lassen, ausdrücklich zurückweist, und seine Leser auffordert, überall, wo sich ihnen nicht die Rücksichtnahme auf Andere als nothwendig aufdrängt, ihrer vorurtheilsfreieren Einsicht gemäss zu handeln [1]). Hier dagegen wird die Enthaltung von den

1) 1 Kor. 10, 25 ff. *Πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μηδὲν*

εἰδωλόθυτα schlechthin geboten (vgl. auch noch c. 21, 25), sie wird als ein ἐπάναγκες, eines der unerlässlichen Stücke bezeichnet, von deren Beobachtung das Seelenheil der Heidenchristen, ihr εὖ πράττειν, abhänge [1]). Nur eine leere Ausflucht ist es, dass diese Nothwendigkeit eine blos bedingte sein solle, bedingt nämlich durch die Zeitverhältnisse, mit deren Aufhören ihre Gültigkeit von selbst erloschen sei (Meyer z. V. 20). Von einer solchen Bedingung steht im Text der Apg. kein Wort, sondern die fraglichen Enthaltungen werden schlechthin als τὰ ἐπάναγκες bezeichnet, was so ohne weiteren Beisatz nur etwas an und für sich, unbedingt Nothwendiges kann ausdrücken sollen. Und was hätte sich denn in den späteren Jahren des apostolischen Zeitalters in den Verhältnissen geändert, um die Verordnung über das Götzenopferfleischessen, wenn sie zur Zeit des Apostelconcils nothwendig war, zur Zeit des ersten Korintherbriefs als überflüssig erscheinen zu lassen? Sehen wir nicht aus diesem Brief selbst, welchen Anstoss die jüdisch Gesinnten an der Freiheit nahmen, die in dieser Hinsicht aus den Paulinischen Grundsätzen hervorgieng? Betrachtet nicht die Apokalypse c. 2. 3 das φαγεῖν εἰδωλόθυτα als einen von den charakteristischen Bestandtheilen der verabscheuenswerthesten Häresie? War nicht noch tief in's zweite, ja in's dritte Jahrhundert hinein die herrschende Meinung in der Kirche, oder doch die Meinung einer sehr grossen Parthei so entschieden gegen jene Freiheit, dass z. B. Justin, um nur Einen statt Vieler zu nennen, die Paulinische Lehre über diesen Punkt, freilich ohne Nennung des Apostels, geradezu als eine Teufelslehre

---

ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν. Εἰ δέ τις ὑμᾶς καλεῖ τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν. Ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο εἰδωλόθυτόν ἐστι, μὴ ἐσθίετε δι' ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν. Συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου· ἵνατί γὰρ ἡ ἐμὴ ἐλευθερία κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως;

1) Sprachwidrig erklären de Wette und Meyer mit vielen Andern das εὖ πράξετε: »ihr werdet wohl thun, nämlich zur Erhaltung der Einheit und des Friedens in der christlichen Gemeinschaft«. Da müsste nothwendig εὖ ποιεῖν stehen, wie eben die Stellen, auf welche sich de Wette beruft, Apg. 10, 33. 3 Joh. 6 zeigen.

Digitized by Google

bezeichnet [1])? Erklärt nicht unsere Schrift selbst c. 21, 25 durch den Mund des Jakobus noch längere Zeit nach Abfassung der Korintherbriefe ausdrücklich die fortdauernde Gültigkeit der apostolischen Verfügungen? Ist aber dieses die Meinung unserer Verordnung über die *εἰδωλόθυτα*, so konnte Paulus derselben unmöglich beitreten, ohne seine entschiedensten Grundsätze zu verläugnen, er konnte ein Dekret weder billigen noch verbreiten, welches eben das von ihm Erlaubte unbedingt verbot, er konnte diess um so weniger, da es sich hier, nach dem eben Angeführten, keineswegs um ein blos untergeordnetes Zugeständniss, sondern um eine für jene Zeit sehr wichtige Principienfrage handelte; denn so gewiss das Götzenopferfleischessen selbst, für sich genommen, von Paulus als ein Adiophoron betrachtet wird, und so nachgiebig er sich aus diesem Grunde zeigt, wenn es nur darauf ankam, sich des Genusses im einzelnen Fall zu enthalten, so wenig konnte er doch zugeben, dass aus Gelegenheit dieses Punktes der von ihm behauptete Grundsatz der christlichen Freiheit verworfen, dass eine Enthaltung, die er nur aus Rücksicht auf Andere verlangte, unbedingt und schlechthin vorgeschrieben wurde. Hätte er es aber einmal zugegeben, so lässt sich erwarten, dass er dann nicht dem feierlichen, zu Jerusalem abgeschlossenen Vertrag entgegengehandelt, und seine Korinthier selbst zum Ungehorsam gegen die gleichen Beschlüsse angeleitet haben würde, die er wenige Jahre zuvor den syrischen, cilicischen und lykaonischen Gemeinden zur Nachachtung mitgetheilt hatte. Neander sucht sein Verfahren durch die Bemerkung zu rechtfertigen: „da jene Beschlüsse auf einem gegenseitigen Vergleiche beruhten, so

1) Tr. 25: *Καὶ ὁ Τρύφων· Καὶ μὴν πολλοὺς τῶν τὸν Ἰησοῦν λεγόντων ὁμολογεῖν καὶ λεγομένων Χριστιανῶν πυνθάνομαι ἐσθίειν τὰ εἰδωλόθυτα καὶ μηδὲν ἐκ τούτου βλάπτεσθαι λέγειν.* (Genau was Paulus 1 Kor. 10 sagt.) *Κἀγὼ ἀπεκρινάμην· καὶ ἐκ τοῦ τοιούτους εἶναι ἄνδρας, ὁμολογοῦντας ἑαυτοὺς εἶναι Χριστιανοὺς καὶ τὸν σταυρωθέντα Ἰησοῦν ὁμολογεῖν καὶ κύριον καὶ Χριστὸν καὶ μὴ τὰ ἐκείνου διδάγματα διδάσκοντας, ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων* u. s. w. Dass Justin hiebei zunächst die Gnostiker im Auge hat, macht für die vorliegende Frage keinen Unterschied, da die an ihnen bekämpften Grundsätze in dem Punkt, um den es sich hier handelt, von denen des Apostels Paulus nicht abweichen.

Digitized by Google

habe, wenn die eine der Partheien, die Judenchristen, die Bedingung nicht erfüllten, indem sie die Unbeschnittenen nicht als ihre Brüder anerkennen wollten, auch von der anderen Seite die verpflichtende Kraft für die Heidenchristen wegfallen müssen" (S. 423). Aber wer waren denn die, welche den Vergleich nicht erfüllten? Die Apostel, mit denen ihn Paulus geschlossen hatte? Dagegen verwahrt sich NEANDER nicht blos sonst allenthalben, sondern auch a. a. O. giebt er wegen c. 21, 25 zu, dass von den Aposteln in Palästina das Ansehen der Beschlüsse im 15. Kap. immer festgehalten worden sei. Dann war aber Paulus auch nicht berechtigt, den Vergleich einseitig aufzuheben, und wenn wir ihn nichtsdestoweniger in einer Weise handeln sehen, die jenem voraussetzlichen Vergleich widerstreitet, so werden wir daraus nur folgern können, nicht dass er ihn gebrochen, sondern dass er ihn gar nicht geschlossen hat.

Wenn bei der Verordnung des Apostelconcils über das Götzenopferfleischessen ihr Widerspruch mit der von Paulus gebilligten Handlungsweise bedenklich war, so ist es bei einer andern der apostolischen Verordnungen ihre anscheinend allzugrosse Uebereinstimmung: die Enthaltung von der πορνεία versteht sich für alle Christen so von selbst, dass man sich wundern muss, sie den Heidenchristen in einer Anweisung auferlegt zu sehen, bei der es sich im Uebrigen nicht um allgemein sittliche Pflichten, sondern um das Verhalten in äusserlichen und an und für sich gleichgültigen Lebensgewohnheiten handelte. Zur Erklärung dieser Erscheinung genügt NEANDERS Bemerkung (S. 219) wohl schwerlich, dass die Unzucht hier nur wegen der engen Verbindung verboten werde, in welche man sie mit dem Götzendienst zu setzen schon durch's A. T. gewohnt gewesen sei. Hiegegen bemerkt BAUR S. 141 ganz richtig, wenn die Unzucht überhaupt für unerlaubt gegolten habe, so verstehe sich diess von der mit dem Götzendienst verbundenen Unzucht um so mehr, eines besonderen Verbots habe es in dieser Beziehung gar nicht bedurft. Die πορνεία wird an unserer Stelle offenbar nicht als allgemein sittliches Vergehen, sondern als eine mit der völligen Lossagung vom Judenthum verbundene Nichtachtung der positiv göttlichen Vorschriften, eine Unterlassung derjenigen Gesetzeserfüllung betrachtet, welche als ein Kleinstes auch von den Heidenchristen schien verlangt werden zu können; sie wird in dieser Beziehung mit dem Ge-

Digitized by Google

nuss des Götzenopferfleisches, des Bluts und des Erstickten ganz auf die gleiche Linie gestellt. Wären nun die Jerusalemiten der Meinung gewesen, dass die Unzucht aus der heidenchristlichen Freiheit vom Gesetz ebenso folge, wie der unbedenkliche Genuss des Opferfleisches daraus folgte, so hätten sie damit dem Standpunkt der andern Parthei ein schreiendes Unrecht zugefügt, und es wäre Sache des Paulus gewesen, sie hierüber zu belehren, und die Aufnahme einer Bestimmung, welche auf einer für seine Auffassung des Christenthums so ehrenrührigen Voraussetzung beruhte, zu verhindern. Jene Annahme ist aber um so unwahrscheinlicher, da auch die Apokalypse das πορνεύειν mit dem φαγεῖν εἰδωλόθυτα bei ihren Nikolaiten, die aller Wahrscheinlichkeit nach Paulinische Christen waren [1]), in die engste Verbindung bringt. Dass in diesen zwei Schriften theils die Beschuldigung theils der Verdacht der πορνεία gegen freier lebende Heidenchristen ausgesprochen ist, scheint zu beweisen, dass in der Lebensweise der Letztern irgend etwas war, was der Gegenparthei als πορνεία erschien; dieses aber bestand schwerlich in einer unter denselben im Schwang gehenden wirklichen Unzucht, denn theils kann man sich kaum denken, dass die Heidenchristen in Masse in dieser Beziehung den Anforderungen des Christenthums so auffallend untreu geworden sein sollten, theils weist auch die Zusammenstellung der πορνεία mit dem Götzenopferfleischessen u. s. f. in unserer Schrift darauf hin, jene gleichfalls auf eine in sittlicher Beziehung ohne Zweifel ebenso unverfängliche Abweichung von der jüdischen Sitte damaliger Zeit zu beziehen, mag nun diese mit Schwegler [2]) in der Deuterogamie, oder mit Baur (S. 142 ff.) überhaupt in der Eingehung ehlicher Verbindungen, welche auf judenchristlichem Standpunkt unerlaubt schienen, gesucht werden. Dass für einen solchen speciellen Zug der allgemeine Name πορνεία gebraucht wurde, könnte nicht befremden; ähnliche Verallgemeinerungen liegen im Geist der Partheipolemik [3]);

1) M. s. hierüber meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift I, 715 ff., welche in Betreff der πορνεία durch das im Text Ausgeführte modificirt werden.

2) Nachapost. Zeitalter I, 127.

3) So ist z. B. in den Verhandlungen des Mittelalters über den Cölibat *fornicatio* ohne weiteren Beisatz die stehende Bezeichnung der Priesterehe bei ihren Gegnern.

Digitized by Google

eine andere Frage aber ist es, ob auch Paulus diese Auffassung und Darstellung einer für sich genommen allem Anscheine nach unverfänglichen, nur vom jüdischen Standpunkt aus anstössigen Sitte gebilligt haben würde.

Neben dem Inhalt der apostolischen Beschlüsse muss auch die Darstellung derselben in dem Sendschreiben V. 23 ff. kurz berührt werden. Man pflegt dieses Schreiben um seiner Einfachheit und seines urkundlichen Charakters willen zu rühmen, und in diesen Eigenschaften eine Bürgschaft seiner Authentie zu finden [1]). Dieser Schluss ist nun freilich sehr unsicher; warum sollte nicht auch ein Späterer den Ton eines apostolischen Schreibens haben treffen können? Indessen findet sich in dem vorliegenden, auch abgesehen von seinem Hauptinhalt, noch Einiges, was seine wörtliche Authentie verdächtig macht. In einer so ganz einfachen, von aller Absicht und Berechnung entfernten Urkunde, dergleichen wir angeblich hier haben, hätte V. 26 schwerlich Raum gefunden. Wozu soll auch diese Empfehlung des Paulus und Barnabas dienen, die mit der magern Haltung des übrigen Schreibens nur um so auffallender absticht? Die Empfänger desselben bedurften einer solchen Empfehlung nicht, da ihnen die Urheber ihres Christenthums weit näher standen, als die Jerusalemiten, und von persönlichen Angriffen auf jene im Vorhergehenden nichts gesagt ist. Selbst in einem Fall, wo diess geschehen war (2 Kor. 3, 1), sagt Paulus ausdrücklich, dass er solche Empfehlungsschreiben verschmähe. Anders dachte wohl unser Verfasser, dessen ganzes Werk, wie wir seiner Zeit sehen werden, nichts Anderes ist, als eine ἐπιστολὴ συστατικὴ für den Apostel, und der dabei Leser im Auge hatte, bei denen eine Empfehlung von Seiten der Urapostel weder überflüssig noch unwirksam sein konnte. — Sehen wir ferner auf die sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Schreibens, so glaubt zwar Bleek [2]) ein kleines Anzeichen für seine Authentie darin zu entdecken, dass V. 25 Barnabas vor dem Paulus genannt wird, während sonst in diesem Abschnitt und fast seit dem Anfang des 13. Kap. die umgekehrte Stellung herrschend sei, und ein anderes für seine Abfassung durch Jakobus in der Begrüssung

1) So Neander S. 223, Anm. 1. Meyer z. 15, 23.
2) Stud. u. Krit. 1836, 4, 1857.

Digitized by Google

mit *χαίρειν*, die sich unter den neutestamentlichen Briefen nur Jak. 1, 1 finde. Allein die Voranstellung des Barnabas kommt ausser andern Stellen auch 14, 14. 15, 12 vor, und ist ohne Zweifel ganz zufällig; das gut griechische *χαίρειν* kann hier so wenig, als im Jakobusbrief dazu dienen, die Aechtheit von Schreiben wahrscheinlich zu machen, deren Verfasser Palästinenser sein sollen, und so sprechen ja auch alle übrigen Merkmale gegen die des Briefs Jakobi; dass es unserem Verfasser nicht fremd ist, zeigt schon c. 23, 26, und so würde dieses Anzeichen eher gegen als für die Authentie des apostolischen Sendschreibens beweisen. Aehnliche gut griechische Ausdrücke sind V. 28: *τὰ ἐπάναγκες* und *εὖ πράττειν*, ein dem Verfasser der Apg. geläufiges Wort V. 25 *ὁμοθυμαδόν*. Mit Recht macht endlich Schwegler [1]) auch auf die Aehnlichkeit der Construction zwischen unserem Sendschreiben und dem Prolog des dritten Evangeliums aufmerksam. Ständen diese Anzeigen allein, so würden wir ihnen kein grosses Gewicht beilegen, in Verbindung mit allen übrigen Beweisen dienen auch sie dazu, den Mangel an Urkundlichkeit in unserem Bericht anschaulich zu machen.

1) Nachapost. Zeitalter I, 127. Man vgl.

Luc. 1.	Apg. 15.
1. *ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν*	24. *ἐπειδήπερ ἠκούσαμεν ὅτι*
2. *ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι*	25. *ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδὸν πέμψαι πρὸς ὑμᾶς.*

(Fortsetzung folgt.)

Berichtigungen.

Heft 2. S. 256, 257 ist statt des Satzes: „In diese Zeit – gegen die Juden" zu setzen: „Schon unter Trajan und noch mehr unter Hadrian fanden ja bedeutende Empörungen der Juden statt, deren letzte die von Barkochba geleitete war, und das von Hadrian erlassene Verbot der Beschneidung, wie die Gründung einer römischen Colonie in Jerusalem, zeigen, dass der römische Staat strengere Maassregeln gegen die Juden traf". – S. 214, Z. 7 v. o. l. Occidentalen st. Orientalen. S. 226, Text, Z. 3 v. u. ist nach „Unsichtbaren" zu lesen: „umgewandelt". S. 242, Text, Z. 2 v. u. l. deren st. dessen.

Heft 3. S. 384, 3, 1, o. ist: Luc. 24, 51 hinzuzusetzen.

Digitized by Google

I.

Zur neutestamentlichen Kritik.

Uebersicht über die neuesten Erscheinungen auf ihrem Gebiete.

Von

Dr. Baur.

(Fortsetzung.)

Was die Chronologie bei Wieseler auf sich hat, davon gibt seine Schrift über die Evangelien den deutlichen Beweis. So unverfänglich eine chronologische Untersuchung der Apostelgeschichte zu sein scheint, so präjudicirlich ist sie nach Wieseler's Grundsätzen. Je mehr daran gelegen ist, zu wissen, wann etwas geschehen ist, desto mehr ist man berechtigt, vorauszusetzen, dass es sich mit dem Geschehenen wirklich so verhält, wie man annimmt. Die Sache selbst unterliegt keinem Zweifel, es handelt sich nur noch um Nebenfragen, um die Modalität des Geschehenen. Man sollte nun denken, an die Bestimmung des Chronologischen der Apostelgeschichte könne man erst gehen, wenn man über das Geschichtliche derselben, über die Frage, wie weit sie überhaupt auf den Charakter einer geschichtlichen Darstellung und auf geschichtliche Glaubwürdigkeit Anspruch machen kann, schon ganz im Reinen ist. Hier aber wird eigentlich der umgekehrte Weg eingeschlagen. Die chronologische Untersuchung soll die Wahrheit des Geschichtlichen nicht sowohl voraussetzen als vielmehr selbst erst beweisen. Je mehr es ihr, wie es scheint, gelingt, einen Punkt nach dem andern chronologisch festzustellen, bei manchen Begebenheiten sogar Tag und Stunde des Geschehenen auszumitteln, das zuerst blos voraussetzungsweise An-

Digitized by Google

genommene durch den weitern Fortgang selbst mehr und mehr zu begründen, durch geschickte Combinationen auch das Zweifelhafte in das rechte Licht zu stellen, und das Einzelne in einen das Ganze verbindenden Zusammenhang zu bringen, steht mit Einem Male der ganze geschichtliche Inhalt der Apostelgeschichte mit einer Klarheit und Anschaulichkeit vor Augen, dass jeder Zweifel gegen seine geschichtliche Wahrheit verstummen zu müssen scheint. Für diesen apologetisch-chronologischen Zweck wird die Apostelgeschichte in folgende vier Abschnitte getheilt: 1) 1, 1 — 2, 41. Anfangs- und Endepunkt seien durch die Begebenheiten der Himmelfahrt Jesu und des Pfingstfestes chronologisch scharf markirt. 2) 15, 36 — 28, 31. Dieser ganze den Zeitraum von der Abreise Pauli von Antiochien nach dem Apostelconcil bis zum Schlusse der Apostelgeschichte umfassende Abschnitt soll von Anfang bis zu Ende eng unter sich zusammenhängen, und sich namentlich von 18, 1. an durch eine sorgfältige Chronologie vor allen übrigen auszeichnen. Mit Hilfe dieses chronologisch untersuchten Abschnitts lasse sich das Alter sämmtlicher paulinischer Briefe bestimmen. 3) 2, 42 — 12, 25. Vom ersten Pfingstfest der Kirche an bis zur Rückreise des Paulus und Barnabas von Jerusalem um die Zeit des Todes des Herodes Agrippa. Dass man über die in diesem Abschnitt festzustellende Bekehrung des Paulus hin und her geschwankt und so nicht selten die Chronologie des Lebens des Paulus verwirrt habe, hänge vornämlich damit zusammen, dass man unsichern Hypothesen über die Zeit des Aretas u. s. w. vertrauend mit der Untersuchung über das Jahr dieser Bekehrung angefangen habe, während sich letzteres vorzugsweise zwar mit Hilfe der paulinischen Briefe, aber erst nach der chronologischen Fixirung des spätern Lebenslaufs des Paulus feststellen lasse. 4) 13, 1 — 15, 35. Von jener Rückkehr des Paulus und Barnabas um die Zeit des Todes Agrippa's bis in die Zeit nach dem Apostelconcil. Da sich hier innerhalb des Textes die wenigsten chronologischen Haltpunkte finden, so ist dieser Abschnitt zuletzt gestellt worden, um durch die Marken der beiden ihn selbst einschliessenden Abschnitte selber chronologisch markirt zu werden. Man sieht, das ganze Verfahren ist darauf angelegt, „vor allen Dingen einzelne sichere Stützen und Pfeiler der Chronologie zu gewinnen, von da aus zu dem überhaupt oder bis dahin Unsichern und Problematischen überzugehen, und so allmälig alles Einzelne in mög-

Digitized by Google

lichst schärfster Bestimmtheit in das chronologische System aufzunehmen, bis zuletzt die Gesammtheit der Begebenheiten wie mit einem chronologischen Netz überzogen ist."

Ist es nun aber dieser so umsichtig verfahrenden Methode wirklich gelungen, nicht blos das Chronologische so genau als möglich zu bestimmen, sondern ebendamit auch für die Wahrheit des geschichtlichen Inhalts selbst ein sehr bedeutendes Resultat zu gewinnen? Untersuchungen dieser Art, in welchen alles so eng in einander eingreift, haben den Vorzug, dass das Einzelne durch den Zusammenhang des Ganzen getragen und gehalten wird, aber nur um so gefährlicher ist es auch, wenn auch nur auf einem Punkt ein offenbarer Irrthum oder eine grundlose, sehr unwahrscheinliche Voraussetzung sich nachweisen lässt, und der einmal begangene Rechnungsfehler durch das Ganze sich hindurchzieht. Ich wage es, auf einige Punkte dieser Art aufmerksam zu machen.

In den Briefen des Apostels finden sich zwei chronologische Angaben, in welchen er den Zeitraum, von welchem er spricht, beidemal zu vierzehen Jahren bestimmt, Gal. 2, 1. und 2 Cor. 12, 2. Es lässt sich voraus erwarten, dass diese beiden vom Apostel selbst gegebenen Bestimmungen für Wieseler's chronologisches System ihre besondere Bedeutung haben werden. In der ersten Stelle Gal. 2, 1. bestimmt Wieseler den *terminus a quo* der vierzehen Jahre so: der Mittelpunkt, von welchem in der historischen Deduction, welche der Apostel Gal. 1 u. 2. gebe, Alles ausgehe, sei, wie gerade bei Paulus auch sonst sehr häufig, die Zeit seiner Bekehrung, und schon aus diesem Grunde sei es von vorn herein wahrscheinlich, dass jene 14 Jahre von diesem Zeitpunkt an zu rechnen seien. Aber auch im Texte sei es deutlich genug angezeigt. Denn nicht blos stelle der Apostel seinen Wandel vor seiner Bekehrung dem nach derselben als ἀναστροφὴ ποτὲ Gal. 1, 13. 14. gegenüber, sondern er führe die Zeit seit seiner Bekehrung ausdrücklich als *terminus a quo* seiner Rechnung an, Gal. 1, 15. ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεὸς κ. τ. λ. und zwar, wie aus dem oppositionellen εὐθέως V. 16 hervorgehe, in der Weise, dass auch die Sätze ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία κ. τ. λ. Gal. 1, 18. (frühere Reise nach Jerusalem, worüber die Erzählung mit V. 24 schliesse), und ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν κ. τ. λ. Gal. 2, 1 f. (spätere Reise nach Jerusalem) vollkommen parallel gehen und denselben *terminus a quo* haben müssen: „sogleich

Digitized by Google

— nach drei Jahren — nach 14 Jahren; Reise nach Arabien und Damaskus, — Reise nach Jerusalem — spätere Reise nach Jerusalem" (S. 179). Da nun, wie Wieseler annimmt, die Reise des Paulus nach Jerusalem Gal. 2, 1. mit der Apg. 18, 22. erwähnten identisch ist, auf welcher der Apostel an Pfingsten im J. 54 in Jerusalem angelangt sein soll, so erhalten wir, 14 Jahre davon subtrahirt, als Jahr seiner Bekehrung das J. 40 (S. 208). In der zweiten Stelle 2 Cor. 12, 2. rechnet der Apostel wieder 14 Jahre, deren *terminus a quo* nicht seine Bekehrung, sondern die in der genannten Stelle beschriebene Ekstase ist. Unter dieser Ekstase versteht Wieseler die dem Apostel nach Apg. 22, 17. während seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem zu Theil gewordene (S. 165). Der Endpunkt dieser zweiten 14 Jahre fällt daher um 3 Jahre später als der der ersten. Es passt diess sehr gut zu der an sich sehr wahrscheinlichen Abfassungszeit der beiden Briefe, in welchen der Apostel von diesen 14 Jahren spricht. Es wird dadurch nur bestätigt, was ohnediess kaum einem Zweifel unterliegen kann, dass der zweite Brief an die Corinthier erst nach dem an die Galater geschrieben sein kann, und es erklärt sich so von selbst, wie der Apostel in dem noch so frischen Eindruck des nicht lange zuvor Erlebten im Galaterbrief sich gerade auf diese Weise darüber aussprach. Sobald man nur zugibt, dass Gal. 2, 1. der *terminus a quo* die Bekehrung des Apostels ist, führen uns schon diese beiden Stellen in Betreff der Bekehrung des Apostels auf einen um 17 Jahre von der Abfassungszeit des zweiten Briefs an die Cor. zurückliegenden Zeitpunkt zurück. Die näheren Bestimmungen zwischen dem J. 30 als dem Todesjahr Jesu, und dem J. 40 als dem Jahr der Bekehrung des Apostels, mögen noch um einige Jahre schwanken, auch muss die Ekstase, welche der Apostel 2 Cor. 12, 2 f. beschreibt, nicht gerade die Apg. 22, 17. erwähnte sein, da der Apostel auch sonst öfters Ekstasen hatte, im Allgemeinen lässt sich jedoch gegen alle diese Combinationen, in welche die in den beiden Briefen enthaltenen Data mit der Apostelgeschichte gebracht werden, nichts Erhebliches einwenden, wäre nur nicht die Identificirung der Reise, von welcher der Apostel Gal. 2, 1. spricht, mit der Apg. 18, 22. erwähnten der Punkt, an welchem dieser ganze an der Apostelgeschichte fortlaufende chronologische Faden unrettbar zerreisst. Nach den vergeblichen Versuchen, welche schon gemacht worden sind, die Reise des Apostels in der so vielfach be-

Digitized by Google

sprochenen Stelle des Galaterbriefs mit der einen oder der andern der in der Apostelgeschichte erwähnten Reisen in Verbindung zu bringen, hält sich nun das umfassendste, mit der grössten Umsicht und Genauigkeit aufgestellte chronologische System mit allem Nachdruck an diejenige Reise, an welche man, wenn wir von den von selbst hinwegfallenden absehen, bisher am wenigsten gedacht hat. Es ist diess eine sehr bemerkenswerthe Wendung, welche nun jener alten Streitfrage gegeben wird, und sie ist für mich wegen der Beziehung, die sie zu meiner Ansicht von dem Verhältniss der beiden Gal. 2. und Apg. 15. beschriebenen apostolischen Verhandlungen hat, von besonderem Interesse. Wieseler bestreitet, wie ich nicht anders erwarten kann, meine Auffassung des zweiten Cap. des Galaterbriefs, da er sich von der Voraussetzung nicht trennen kann, das Verhältniss des Apostels Paulus zu den ältern Aposteln müsse ein durchaus harmonisches gewesen sein, was es nach dem klaren Zeugniss des Apostels selbst nicht war. Um so bereitwilliger ist er dagegen, die sonst von meinen Gegnern bestrittenen Argumente mir soweit zuzugeben, als es im Interesse der von ihm aufgestellten Behauptung ist. Nach dem Briefe an die Galater habe der Apostel einerseits mit der ganzen Gemeinde (so wird ἀνεθέμην αὐτοῖς Gal. 2, 1. gedeutet, obgleich αὐτοῖς, da der Apostel vor und nach von seinem Verhältniss zu den ältern in Jerusalem befindlichen Aposteln spricht, wenigstens ebenso gut auf diese bezogen werden kann), andererseits privatim mit den Säulenaposteln verhandelt, die Verhandlung mit diesen erschien aber ganz überwiegend als Hauptsache, und in ihr werden Paulus und Barnabas als ἀπόστολοι der Heiden anerkannt, ohne irgend eine ausdrückliche Lehrbeschränkung. Bei Lucas werde diese Privatzusammenkunft mit den Aposteln gar nicht erwähnt, sondern allein und sehr ausführlich die öffentliche Verhandlung des Concils, auf welchem nach dem Vorschlag des Jacobus eine vermittelnde Ansicht festgestellt werde. Man könnte nun annehmen, dass Paulus absichtlich jene Zusammenkunft mit den Säulenaposteln allein weiter beschrieben habe, weil sie seine Widersacher am besten widerlegen konnte, zumal ihm und seiner Lehre bei derselben eine noch grössere Anerkennung zu Theil wurde als auf jenem Concil. Aber da er dieses in dem ἀνεθέμην αὐτοῖς einmal berührt habe, so errege die Kürze, in welcher diess geschehe, bei seiner grossen Wichtigkeit doch einiges Bedenken, und wenn nicht bedeutende Gründe ent-

Digitized by Google

gegenstehen, werde man geneigt sein müssen, an eine andere Reise zu denken (S. 186). So weit wäre also anerkannt, dass die beiden Verhandlungen zu verschieden dargestellt sind, als dass sie für identisch gehalten werden können. Auch im Uebrigen wird zugestanden, dass einzelne meiner Einwürfe im Texte selbst, wenn man die Identität jener Reisen voraussetze, ihre wirkliche Berechtigung zu finden scheinen und vollkommen nur durch die Annahme beseitigt werden, dass Paulus Gal. 2. eine andere Reise als die zum Apostelconcil gemeint habe (S. 188). Es gilt diess namentlich von der in Betreff des Titus gemachten Einwendung. Da die Apg. 15, 1 f. erwähnte Reise Jerusalem zu ihrem Schlusspunkt gehabt habe, und zu ihrem einzigen Zwecke den, die Frage über die Beschneidung erst auf dem Concil zur Entscheidung zu bringen, so würde, wenn man die Identität beider Reisen voraussetze, die Begleitung des unbeschnittenen Titus kaum etwas Anderes als eine Demonstration von Seiten des Paulus haben sein können, welche diesem Apostel zuzutrauen Wieseler Bedenken trägt. Aber ganz unwahrscheinlich dürfte es sein, hierin stimmt Wieseler mir wieder bei, dass gleich nachdem er mit solcher Entschiedenheit, um das Princip zu retten, in Jerusalem sich der Beschneidung des Titus widersetzt und für dasselbe in Antiochien gegen Petrus in die Schranken getreten, Paulus bei dem Beginne seiner umfassenderen Missionsthätigkeit unter den Heiden den Timotheus Apg. 16, 3. selber beschnitten haben sollte. So sehr ich nun aber in dem hieraus gezogenen Resultat, dass die beiden Reisen Gal. 2, 1 f. und Apg. 15, 1 f. und die auf ihnen stattgefundenen Verhandlungen nicht identificirt werden dürfen, mit Wieseler übereinstimme, ebenso sehr muss ich der weitern Behauptung widersprechen, dass es mit der Apostelgeschichte vereinbar ist, die Verhandlungen, von welchen der Apostel Gal. 2, 1 f. spricht, auf die Apg. 18, 22. erwähnte Reise zu verlegen. Freilich wenn es sich hier einzig nur um das Chronologische handelte, wäre nichts dagegen einzuwenden, die Reise Gal. 2, 1 f., wenn nicht mit Apg. 15, 1 f. doch mit 18, 22 f. zusammenzunehmen, aber wenn irgendwo ist hier klar genug zu sehen, dass das Chronologische für sich eine sehr untergeordnete Rücksicht ist, und nicht eher in Betracht kommen kann, als nachdem der geschichtliche Inhalt selbst, durch welchen erst die Frage nach der Zeit ihren bestimmten Sinn erhält, mit aller Wahrscheinlichkeit festgestellt ist. Was macht es denn so wahrscheinlich oder

Digitized by Google

auch nur möglich, bei Gal. 2, 1 f. an Apg. 18, 22. zu denken? Ein bedenklicher Umstand ist schon diess, dass in der letztern Stelle weder von Barnabas noch von Titus die Rede ist, sondern von einer ganz andern Begleitung des Apostels, von Aquila und Priscilla. Man kann nun zwar wohl sagen, die Darstellung des Lucas sei augenscheinlich sehr summarisch, man könne annehmen, dass sich Barnabas erst während der Reise, etwa auf Cypros, wohin er nach Apg. 15, 39. gegangen war, oder in Caesarea an den Apostel angeschlossen habe (S. 204), aber es ist diess eben nur der Hypothese wegen gesagt, und auffallend bleibt es immer, dass selbst der von dem Apostel ausdrücklich genannte Hauptbegleiter mit völligem Stillschweigen übergangen ist. Es ist diess ein um so schlimmerer Umstand für die Hypothese Wieseler's, da der Verfasser der Apostelgeschichte selbst es geradezu unmöglich macht, hier den Barnabas sich in der Nähe des Apostels zu denken. Er sagt ja 15, 39. Paulus und Barnabas haben sich schon in Antiochien und zwar in Folge eines παροξυσμὸς, eines heftigen Streits, welcher zwischen ihnen entstanden war, getrennt. Wir haben nicht die geringste Spur davon, dass sie sich nachher wieder ausgesöhnt und zu gemeinsamer Thätigkeit verbunden haben, vielmehr sehen wir seitdem statt des Barnabas ganz andere Begleiter an der Seite des Apostels, und es wäre doch wohl anzunehmen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte, wenn Barnabas damals wirklich dabei gewesen wäre, ihn um so weniger unerwähnt gelassen haben würde, um den nicht sehr erbaulichen Eindruck, welchen jener Zwist auf seine christlichen Leser machen musste, in ihnen wieder zu tilgen. Schon diess ist eine Schwierigkeit, die sich nicht beseitigen lässt, wollte man sich aber auch darüber hinwegsetzen, so könnte es doch nur aus dem Grunde geschehen, weil die Sache, von welcher die Rede ist, für jene Stelle der Apostelgeschichte zu gut passt, als dass man sie anderswo hin setzen könnte. Aber auch davon findet ja das gerade Gegentheil statt. Nicht nur lässt uns der kurze flüchtige Ausdruck, mit welchem die Apostelgeschichte des damaligen Besuchs des Apostels in Jerusalem gedenkt, indem sie ihn nur wie auf der Durchreise die Gemeinde begrüssen lässt, auch nicht entfernt an so wichtige Verhandlungen denken, sondern es würden auch diese selbst so beschaffen gewesen sein, dass sie nach der eigenen Darstellung der Apostelgeschichte, wenn sie damals so stattgefunden hät-

Digitized by Google

ten, wie wir nach Gal. 2. annehmen müssen, auf keine Weise mehr an ihrer Stelle gewesen wären. Man erwäge nur, auf welchem Standpunkt die Streitfrage wegen des Gesetzes Apg. 15. steht, und auf welchem sie 18, 22. gestanden haben würde. Es ist klar, dass es sich Gal. 2. um die Frage handelt, ob die Beschneidung für die Heidenchristen nothwendig sei. Darüber streitet der Apostel Paulus mit den ältern Aposteln, und einzig in der Absicht, über diese Frage sich mit ihnen auseinanderzusetzen, war er von Antiochien, oder woher er damals kam, nach Jerusalem gekommen. Nun sucht man aber die Betheiligung der Apostel an dieser Frage dadurch auf die Seite zu schaffen, dass man jene eingedrungenen falschen Brüder, welche nach dem klaren Zusammenhang des Textes und der Sache selbst nur jerusalemische Christen gewesen sein können, welche ihren Grundsatz von der Nothwendigkeit der Beschneidung den Christen in Antiochien und an andern Orten aufdringen wollten, sie im Grunde so gut wie nichts angehen lässt. „Aber in dem Texte vorher stehe ja kein Wort von Antiochien, so dass man bei *παρείσακτοι* möglicher Weise an dieses denken dürfte." Mag es in Antiochien oder anderswo geschehen sein, deutlicher kann der Apostel nicht sagen, dass sie in die auswärtigen heidenchristlichen Gemeinden, in welchen er sich damals befand, gekommen seien, um gegen die Freiheit, deren sich die Heidenchristen erfreuten, zu agitiren, und sie unter das Joch des Judaismus zu bringen, als er diess in den Worten thut, *παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν* (unter *ἡμεῖς* kann doch der Apostel nur sich und die Heidenchristen verstehen, für die er diese Freiheit anspricht, und um deren willen er zu ihrer Vertheidigung nach Jerusalem gekommen war). „Man werde Pseudobrüder verstehen müssen, welche entweder in die christliche Kirche überhaupt oder in die jerusalemische Gemeine eingedrungen seien." Woher sollen sie denn aber gekommen sein, wenn sie nicht aus Jerusalem oder Judäa kamen, wo der Judaismus vor und nach seinen Hauptsitz hatte? Schon durch solche mehr als schwache Bemerkungen glaubt Wieseler meine „Hypothese über den Haufen geworfen zu haben." Doch findet er für gut in derselben Weise noch weiter zu argumentiren. „Die Irrlehrer in Galatien seien wesentlich dieselben, welche Paulus als *ψευδάδελφοι* bei seinem Aufenthalt in Jerusalem zu bestreiten hatte, denn beide charakterisiren sich dadurch, dass sie die Nothwendigkeit

Digitized by Google

der Beschneidung für jeden Christen behaupten." Wie wenn diess nicht gerade für meine Ansicht spräche! Auch die galatischen Irrlehrer waren ja nicht in die christliche Kirche überhaupt oder in die jerusalemische Gemeinde, sondern in die galatischen Gemeinden ebenso wie jene in andere eingedrungen, und woher anders können auch diese Judaisten gekommen sein, als aus Judäa? „Wenn die Bestrebungen der ψευδάδελφοι den Aposteln in Jerusalem wirklich nicht fremd gewesen wären, so würde Paulus sich gewiss nicht gescheut haben, sie in seinem Briefe auch direkt zu bestreiten, derselbe Apostel, welcher sich sogar nicht scheute, dem Petrus persönlich entgegenzutreten Gal. 2, 11—14." Wie hätte er denn aber ihnen noch direkter und entschiedener entgegentreten sollen, wenn er doch sagt, sie haben bei ihm nicht das Geringste ausgerichtet, so Vieles sie auch als die δοκοῦντες, wie er sie mit einer gewissen Ironie nennt, Andern gelten mögen, so wenig haben sie für ihn eine schlechthin bestimmende Auktorität, sie haben nichts vorgetragt, wodurch er auf eine andere Meinung gekommen wäre, im Gegentheil haben sie ihm Recht geben müssen. Ist diess nicht deutlich genug gesprochen? Oder ist es nicht der klare Sinn der Worte des Apostels? Wieseler meint, ich lege zu viel in die Worte: ἐμοὶ οὐδὲν προσανέθεντο, aber seine Uebersetzung: „mir haben sie nichts dazu vorgelegt" (zu dem von mir Vorgelegten V. 2) kommt ja auf dasselbe hinaus. Sie haben freilich, wie der Apostel sagt, ihm nichts dazu vorgelegt, aber damit drückt er nur das Resultat aus, dass sie aber bei einer Streitunterredung, wie wir sie uns nach der Schilderung des Apostels denken müssen, bei welcher nicht sowohl die παρείσακτοι ψευδάδελφοι, von welchen wir ja nicht einmal wissen, ob sie auch nur zugegen waren, als vielmehr die Apostel, um deren willen Paulus die Reise nach Jerusalem gemacht hatte, betheiligt waren, gar nichts vorgelegt haben, lässt sich der Natur der Sache nach nicht annehmen, es kann daher οὐδὲν προσανεθ. immer nur heissen: nichts Beweisendes und Ueberzeugendes, nichts, wodurch sie ihn widerlegt und auf ihre Seite herübergezogen hätten. Nur wenn wir einen solchen von Seiten der Apostel gemachten Versuch voraussetzen, schliesst sich das unmittelbar Folgende: ἀλλὰ τοὐναντίον u. s. w. passend an: so wenig war diess bei ihnen der Fall, dass sie etwas über mich vermocht hätten, dass vielmehr ich sie dazu brachte, mein Evangelium

Digitized by Google

anzuerkennen. „Aber es würden ja dann auch die Säulenapostel speciell mit dem Anathema gemeint sein, welches Paulus Gal. 1, 8. 9. ausspricht, was ganz undenkbar ist.“ Gewiss würde es auch ihnen gelten, wenn sie gleich jenen παρ. ψευδαδ. in den von ihm gestifteten Gemeinden sein εὐαγγέλιον ἀκροβυστίας mit ihrem εὐαγγέλιον περιτομῆς hätten verdrängen wollen. Ganz jedoch kann selbst Wieseler die Sache jener παρ. ψευδαδ. nicht von der der Apostel trennen. Es soll wenigstens so viel erhellen, dass jene Säulenapostel gewisse Handlungen gethan und Feststellungen gemacht haben müssen, um welcher willen, mochten sie auch noch so verdreht werden, die Irrlehrer sich dem Paulus gegenüber auf ihre Auktorität glaubten berufen zu müssen. Wozu also alle jene leeren Einwendungen, wenn man das Bestrittene doch zuletzt zugeben muss, weil es zu klar vor Augen liegt, als dass es schlechthin geläugnet werden könnte? Wären jene παρείσακτοι ψευδάδελφοι nur ein paar herumziehende Menschen gewesen, die auf ihre eigene Faust mit ihren übertriebenen, sonst von niemand anerkannten Forderungen in den auswärtigen Gemeinden sich Eingang zu verschaffen suchten, so würde der Apostel sich wohl schwerlich veranlasst gesehen haben, selbst nach Jerusalem mit zwei für diesen Zweck mitgenommenen Begleitern zu reisen, um mit den ältern Aposteln, von deren Uebereinstimmung er ja voraus hätte versichert sein können, so ernstlich darüber zu verhandeln; er würde nicht selbst damals noch mit einer so sichtbaren Aufregung seines Innern von einer Sache gesprochen haben, welche in jenem Falle eine solche Wichtigkeit gar nicht hätte haben können. Man muss daher nothwendig annehmen, dass die Apostel selbst bei der Sache dieser παρείσακτοι ψευδάδελφοι, wie sie der Apostel Paulus von seinem Standpunkt aus nennt, weit mehr betheiligt waren, als man sich gestehen will. Nur wenn sie sich auf ihre Auktorität berufen konnten, können sie so gefährliche Gegner des Apostels Paulus gewesen sein, es ist somit nichts wahrscheinlicher, als dass der Judaismus, als dessen Verfechter sie auswärts auftraten, um den Heidenchristen ihre christliche Freiheit abzusprechen, die in der jerusalemischen Gemeinde herrschende Ansicht war, und ich kann daher auch nicht einsehen, wie die in der That absurde Frage: „aber waren denn alle jerusalemischen Christen in Antiochia eingedrungen?“ auch nur das Geringste gegen mich beweisen kann.

Digitized by Google

Mögen es mehrere oder wenigere gewesen sein, die in die heidenchristlichen Gemeinden eindrangen, sie hatten ihre Bedeutung darin, dass sie als Genossen einer bestimmten Partei, der judenchristlichen, dem paulinischen Christenthum entgegentraten. Aus demselben Grunde können es auch nicht blos gewisse Handlungen und Feststellungen gewesen sein, um deren willen sie sich auf die Auktorität der Apostel berufen zu dürfen glaubten. Welcher Art Handlungen und Feststellungen sollten es denn gewesen sein? Keine andere als solche, welche mit der Hauptfrage, um die es sich handelte, in dem engsten Zusammenhang standen, und immer wieder diese selbst betrafen. Der Apostel selbst sagt es ja klar genug, dass die Frage wegen der Beschneidung, ihre Nothwendigkeit für die Heidenchristen, der Hauptgegenstand jener Verhandlungen war. Darüber muss also zwischen den beiden einander gegenüberstehenden Parteien eine Verschiedenheit der Meinung stattgefunden haben. Wenn der Apostel zur Beschneidung des Titus zwar nicht wirklich gezwungen wurde, man ihm aber doch, wie auch Wieseler zugibt, rieth, diess zu thun, so wurde ja auch schon in diesem Rathe die Forderung an ihn gemacht, dass er beschnitten werden soll, und wozu anders hätte diess geschehen können, als eben dazu, um jenen eingedrungenen falschen Brüdern nachzugeben, und demnach mit ihnen anzuerkennen, dass die Beschneidung für die Heidenchristen, wie für die Judenchristen, eine nothwendige Bedingung der Seligkeit sei? Wie kann man nun aber, wenn die Sache so steht, gleichwohl behaupten: wenn Paulus wegen der ψευδαδ. die Beschneidung nicht zugegeben habe, so würde er es sonst gethan haben, was ganz zu der paulinischen Weise stimme, Apg. 16, 3. (zu dieser Stelle freilich!)? Wieseler tadelt mich darüber, dass ich jenen Rath der ältern Apostel als den Ausdruck ihrer innersten grundverschiedenen Ueberzeugung fasse, welche sie vor der überwiegenden Persönlichkeit des Paulus nur nicht mit Nachdruck hätten geltend machen können. Doch der Text gebiete ja nicht, so was Schlimmes von ihnen zu denken; Paulus hätte, da er solche äussere Dinge an sich als ἀδιάφορα betrachtet, wenn er die Verhältnisse dazu geeignet gefunden hätte, sich ebenfalls diesen Rath geben können, ohne dadurch ein Vertheidiger der Nothwendigkeit der Beschneidung zu werden, 1 Cor. 9, 20—23. Röm. 14, 1 f. Paulus selbst habe nicht so Schlimmes von ihnen gedacht,

Digitized by Google

denn er betrachte ja ihre Entscheidung, rücksichtlich des mitten unter den Widersachern befindlichen Titus, als ein besonders schlagendes Beispiel ihrer Zustimmung zu seiner evangelischen Verkündigung. Auch folge aus dem οὐδὲ πρὸς ὥραν V. 5., dass die ältern Apostel ihm nur ein Nachgeben πρὸς ὥραν für seinen damaligen Aufenthalt in Jerusalem gerathen hätten. Einen ähnlichen Rath ertheile Jakobus dem Paulus in Jerusalem später Apg. 21, 24., nur dass dieser nicht die Beschneidung betreffe" (S. 194). Ich weiss nicht, wie Wieseler sich die Beschneidung denkt, wenn er meint, Titus hätte πρὸς ὥραν nur für den damaligen Aufenthalt beschnitten werden können. Mir scheint es, wenn er auch nur πρὸς ὥραν beschnitten worden wäre, so wäre er auf immer beschnitten gewesen, und der Apostel hätte damit eine Concession gemacht, bei welcher es auf immer sein Verbleiben hätte haben müssen. Ich bezweifle daher, ob der Apostel mit seinem οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν diess sagen wollte. Er kann nur etwas meinen, wobei er, auch wenn er augenblicklich nachgegeben, es doch in seiner Hand gehabt hätte, das Zugegebene wieder zurückzunehmen, er kann daher nur die Anerkennung des Grundsatzes meinen, um dessen willen man auf die Beschneidung drang, und kann daher nur sagen wollen: auch nicht einen Augenblick sei er in seiner Ueberzeugung von der Wahrheit des Grundsatzes, dass die Beschneidung nicht zur nothwendigen Bedingung der Seligkeit gemacht werden könne, wankend gemacht worden. Um Grundsätze also, wie wir schon hieraus sehen können, handelte es sich damals, der entstandene Streit war ein Principienstreit, welcher uns allein den hohen Ernst, der sich hier in jedem Worte des Apostels ausspricht, begreifen lässt. Es kann keine schlimmere Verdrehung und Verkennung des klaren Schriftworts geben, als sich Wieseler zu Schulden kommen lässt, wenn er meint, der Apostel habe damals, weil ja doch die Beschneidung unter die ἀδιάφορα gehöre, sie ebenso gut zugeben, als sich gegen sie erklären können. Welche Vorstellung macht man sich doch von den ἀδιάφορα, wenn man diess behauptet! Es ist freilich wahr, die ἀδιάφορα sind äussere Dinge, die man ebenso gut thun als lassen kann, aber doch nur dann, wenn es sich dabei nicht um einen Grundsatz handelt, welchen man durch das Eine oder das Andere preisgibt. Das, was etwas zu einem ἀδιάφορον macht, ist ja eben nur diess, dass es keine principielle Bedeutung hat, ganz ausserhalb der Sphäre

Digitized by Google

liegt, in welcher man nicht handeln kann, ohne durch sein Handeln einen bestimmten Grundsatz seiner Handlungsweise an den Tag zu legen. So konnte es der Apostel 1 Cor. 7, 18. 19. für völlig indifferent erklären, ob einer beschnitten oder unbeschnitten ist, wenn er nur die Ueberzeugung habe, dass der Beschnittene so gut als der Unbeschnittene Antheil an Christus haben und seines christlichen Heils gewiss sein könne. In diesem Sinne ist zwischen einem Juden und einem Heiden ebenso wenig ein Unterschied als zwischen einem Freien und Unfreien, oder zwischen Mann und Weib, weil jeder äussere Unterschied dieser Art in Christus sich aufhebt Gal. 3, 28. Derselbe Apostel aber, welcher in demselben Briefe, in welchem er für den Zweck seines Schreibens an die Galater jene Verhandlungen in Jerusalem über die Frage wegen der Beschneidung so genau auseinandersetzt, mit allem Nachdruck erklärt 5, 2.: *Ἴδε, ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει· μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ, ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν, ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι*, sollte damals die Beschneidung als ein *ἀδιάφορον* betrachtet haben, unter Verhältnissen, in welchen mit der Forderung der Beschneidung nichts anders ausgesprochen wurde, als der Grundsatz, dass die Beschneidung die nothwendige Bedingung der Seligkeit sei? Wozu wäre er denn selbst nach Jerusalem gereist, wenn es sich nicht um einen für die Sache seines Evangeliums höchst wichtigen Grundsatz gehandelt hätte, und welcher andere Grundsatz könnte es gewesen sein? Die Wahrheit seines Evangeliums, die christliche Freiheit, welche jene eingedrungenen falschen Brüder in den heidenchristlichen Gemeinden mit feindlichen Augen betrachteten, wollte er aufrecht erhalten, dieselbe *ἐλευθερία ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, welche er 5, 1. dem *ζυγὸς δουλείας* entgegensetzt, der auf jedem liegt, welcher durch die Beschneidung die Verpflichtung auf sich nimmt, das ganze Gesetz zu beobachten, um auf diesem Wege selig zu werden. Dieser Freiheit, dieser Wahrheit des Evangeliums wollte er schon jenen falschen Brüdern gegenüber nicht das Geringste vergeben, ihr zu lieb beharrte er auch in Jerusalem mit allem Ernst darauf, dass Titus nicht zur Beschneidung gezwungen werde. Hatte er über alles diess damals noch in Jerusalem ganz besonders mit den ältern Aposteln zu verhandeln, so muss es auch noch eine zwischen ihm und ihnen schwebende und streitige Frage gewesen sein, es geht

Digitized by Google

aus dem ganzen Tone, in welchem er hier spricht, aus der Stärke des Selbstbewusstseins, mit welchem er den ältern Aposteln sich gegenüberstellt (man vgl. besonders V. 6.) hervor, dass hier Auktorität gegen Auktorität steht, dass es ihm nicht mit so leichter Mühe gelang, das, was er wollte, zu erreichen, dass er das ganze Gewicht seiner Ueberzeugung und Persönlichkeit in die Wagschale zu legen hatte, und selbst aus der geschehenen Vereinigung sieht ja noch die zwischen beiden Theilen liegende Kluft heraus. Wären die sämmtlichen Apostel voraus schon einig gewesen, oder auch nur damals so einig geworden, wie man gewöhnlich meint, so hätte es auch damals heissen müssen, wie der Apostel sonst sich ausdrückt, wenn er seine eigene Ansicht ausspricht, *οὐκ ἐνὶ Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην* Gal. 3, 28. oder: *ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ*, 1 Cor. 7, 19. Hier aber hören wir von einem *εὐαγγέλιον ἀκροβυστίας* und einem *εὐαγγέλιον περιτομῆς* und nur auf der Grundlage der Anerkennung dieses Unterschieds kommt überhaupt eine Vereinigung zu Stande. Gibt es ein eigenes Evangelium der Vorhaut und ein eigenes der Beschneidung, worin anders kann der Unterschied beider bestehen, als eben darin, dass das eine den Grundsatz der Nothwendigkeit der Beschneidung aufrecht erhält, das andere fallen lässt. Nach dem einen können also wenigstens alle die, die zur jüdischen Nation gehören, des christlichen Heils nicht gewiss sein, wenn sie nicht als Christen auch Juden sind, das Judenthum behauptet also in ihnen noch sein absolutes Recht, nach den andern hat es dasselbe verloren, man kann, ohne an das Judenthum gebunden zu sein, Christ sein. Es lässt sich nicht genauer bestimmen, wie die eigentliche These der ältern Apostel lautete, ob sie den Grundsatz der Nothwendigkeit der Beschneidung nur für die Judenchristen geltend machten, oder ausdrücklich auch auf die Heidenchristen ausgedehnt wissen wollten, da sie jedoch auch noch nach diesen Verhandlungen *ἀπόστολοι περιτομῆς* bleiben wollten, so lässt sich unmöglich annehmen, dass ihnen schon damals zum klaren Bewusstsein gekommen war, man könne auch ohne Beschneidung und Gesetz ein Genosse des messianischen Heils sein. Aber selbst wenn wir voraussetzen, sie haben ihren Grundsatz nur auf die Judenchristen beschränkt, so blieb ja auch so eine principielle Verschiedenheit zwischen ihnen und dem Apostel Paulus. Hielten sie die Beschneidung

Digitized by Google

auch nur für die Judenchristen noch immer für nothwendig, so mussten sie sie auch als eine wesentliche Bedingung der Seligkeit betrachten, und wenn sie auch der hieraus sich ergebenden Consequenz, wie sie der Apostel Paulus in den Worten ausspricht: *ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει* Gal. 4, 2. sich nicht so bestimmt bewusst waren, so lag sie doch Paulus klar vor Augen, und er konnte sich demnach auch nicht mit ihnen im Princip einig wissen, um so weniger, da, so lange für die Judenchristen eine solche Prärogative in der Beschneidung bestand, die Seligkeit der Heidenchristen immer wieder in Frage gestellt werden konnte. Das aber machte in jedem Fall einen wesentlichen Unterschied zwischen den Aposteln und jenen *παρείσακτοι ψευδάδελφοι*, dass sie nicht, wie diese, selbst darauf ausgingen, ihren Grundsatz von der Nothwendigkeit der Beschneidung den Heidenchristen aufzudringen. Was jene dem Apostel zu *παρεισάκτους ψευδαδέλφους* machte, war ja eben diess, dass sie jenen Grundsatz nicht für sich behielten, sondern mit demselben in sein Gebiet eingriffen, und ihn hier der Gefahr des *εἰς κενὸν τρέχειν* aussetzten. Er lief mit seiner Predigt des Evangeliums in's Leere, sein ganzes apostolisches Wirken war ohne Realität, eine fruchtlose Arbeit, wenn den von ihm bekehrten Heidenchristen immer wieder der Gedanke kommen konnte, sie haben doch nichts von seinem Evangelium, können doch dadurch nicht selig werden, solange sie sich nicht auch beschneiden lassen. Was er demnach durch den gegebenen Handschlag erreichte, war nur diess, dass es künftig sowohl ein *εὐαγγέλιον ἀκροβυστίας* als ein *εὐαγγέλιον περιτομῆς* geben sollte, dass beide als zwei verschiedene und gesonderte Gebiete neben einander liegen sollten, mit dem gegenseitigen Zugeständniss, dass jedes für sich in seinem Rechte sei. Die ältern Apostel konnten nicht läugnen, was als eine schon vollendete Thatsache vor ihnen lag, dass die Heiden auf den von dem Apostel Paulus eingeschlagenen Wege, wenn man nicht die Beschneidung zur Bedingung mache, zum Evangelium bekehrt werden können, den Grundsatz selbst aber, in Folge dessen diess geschehen war, hatten sie in ihr christliches Bewusstsein noch nicht so aufgenommen, dass er auch zur praktischen Wahrheit für sie geworden wäre, sie liessen nur geschehen, was ohne ihr Zuthun schon geschehen war, und auch durch ihren Widerspruch nicht mehr ungeschehen gemacht werden

Digitized by Google

konnte. Wo man daher nach der gewöhnlichen Ansicht nichts als Einigkeit und Harmonie sieht, ist nur eine äusserliche Vereinigung, eine gegenseitige Auseinandersetzung, man verständigt sich nur so weit über die gemeinsame Sache des Evangeliums, dass die Einen rechts, die Andern links, die Einen εἰς τὰ ἔθνη, die Andern εἰς τὴν περιτομήν gehen, und gerade das zum Schlusse noch hinzugesetzte μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, deutet an, dass der Apostel selbst in dem ihm Vorangehenden mehr eine Trennung, als eine Vereinigung sah. Ich weiss nicht, wie es zu verstehen ist, wenn Wieseler von dem μόνον μνημονεύειν τῶν πτωχῶν sagt, es sei die einzige ausdrückliche Limitation des durch Darreichung der Rechte versiegelten Bundes. Ein weiterer Punkt der Vereinigung kann doch keine Limitation eines schon geschlossenen Bundes sein. Eine Limitation liegt freilich in jenem μόνον, aber nur wenn es limitirend ist, nicht für eine Vereinigung, sondern für eine Trennung, und es lässt uns recht bezeichnend in das Innere des Apostels hineinsehen. Weil es nicht möglich war, in den Grundsätzen sich näher zu kommen durch dogmatische Verständigung, fasste der Apostel schon damals den Weg in's Auge, welchen er seitdem für das nie aus dem Auge verlorene Ziel verfolgte, den Weg der christlichen Liebe. Bei der Trennung, wie sie die Folge der gegenseitigen Verständigung war, wenn die Einen dahin, die Andern dorthin giengen, sollte wenigstens diess ein Band der Einheit sein, dass er sich vornahm, es sich angelegen sein zu lassen, der Armen zu gedenken, (der Natur der Sache nach konnte dieses μνημονεύειν nichts Gegenseitiges sein, es konnte nur vom Apostel ausgehen.) Auf diesem Wege hoffte er, wenn die Judenchristen mehr Herz für ihre heidenchristlichen Brüder fassen lernen, auch über die dogmatischen Differenzen, die noch eine so grosse Scheidewand zwischen beiden waren, eher hinwegzukommen. Vgl. 2 Cor. 9, 13.

Nach dieser neuen Darlegung des wahren Sinnes einer Stelle in den Briefen des Apostels, welche immer noch so grossen Missverständnissen und Textverdrehungen unterliegt, weil man nicht sehen will, was klar genug vor Augen liegt, mag nun jeder Unbefangene beurtheilen, ob der von mir behauptete Judaismus der ältern Apostel in den Textesworten Gal. 2, 1—10. auch nicht einmal einen scheinbaren Haltpunkt hat, wie Wieseler meint. Ebenso

Digitized by Google

klar ist nun aber auch, womit ich nun erst auf den Hauptpunkt meiner Widerlegung der Wieseler'schen Hypothese komme, dass, wenn es sich mit der Frage über die Nothwendigkeit der Beschneidung in dem Zeitpunkt, in welchem die von dem Apostel beschriebenen Verhandlungen stattgefunden haben, auf die bisher entwickelte Weise verhielt, es schlechthin unmöglich ist, die Reise Gal. 2, 1. f. mit der Apg. 18, 22. für identisch zu halten, und somit jenen Verhandlungen in dem Zeitpunkt dieser Reise ihre geschichtliche Stelle anzuweisen. Wer sieht denn hier nicht sogleich die unerträgliche Collision, in welche diese spätern Verhandlungen mit den frühern, von welchen Apg. 15. die Rede ist, kommen? Nach der Darstellung der Apostelgeschichte 15, 1 f. war damals durch *τινὲς κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας*, d. h. durch Judaisten ganz derselben Art, wie die, welche der Apostel Paulus wegen einer solchen unbefugten Einmischung *παρεισάκτους ψευδαδέλφους* nennt, die Frage wegen der Nothwendigkeit der Beschneidung in die antiochenische Gemeinde hineingeworfen worden. Sie traten auf mit der Behauptung: *ὅτι, ἐὰν μὴ περιτέμνησθε τῷ ἔθει Μωυσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι.* Aus dieser Veranlassung begaben sich Paulus und Barnabas nach Jerusalem, um mit den Aposteln *περὶ τοῦ ζητήματος τούτου* zu verhandeln. In der nach ihrer Ankunft gehaltenen Versammlung erklärte Petrus, es sei eine Versuchung Gottes, wenn man den Jüngern ein Joch auf ihren Nacken legen wolle, das weder ihre Väter, noch sie haben tragen können. Dem Petrus stimmte Jakobus in der Hauptsache bei durch den von ihm gestellten Antrag: *ἐγὼ κρίνω, μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν.* Es sollte also von der Forderung der Beschneidung, wo nicht allgemein, auch für die Judenchristen, was eigentlich in der Erklärung des Petrus lag, doch wenigstens für die Heidenchristen abgestanden werden. Nur sollten die Heidenchristen, um alles Anstössige zu vermeiden, das ihre völlige Entbundenheit von allen gesetzlichen Vorschriften für die mit ihnen zusammenlebenden Judenchristen hätte haben müssen, gehalten sein, *ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων, καὶ τῆς πορνείας, καὶ τοῦ πνικτοῦ, καὶ αἵματος.* Auf dieses Minimum, als das Nothwendigste V. 28, sollte also die ganze Verbindlichkeit des Gesetzes für die Heidenchristen herabgesetzt sein. Der von der ganzen Versammlung angenommene Antrag

Digitized by Google

wurde als förmlich abgefasster Beschluss durch Abgeordnete den heidenchristlichen Gemeinden in einem Schreiben zugeschickt, in welchem gesagt wurde, dass, weil Einige die, die Gemüther beunruhigende Forderung gemacht haben, *περιτέμνεσθαι καὶ τηρεῖν τὸν νόμον*, vom heiligen Geist und den Versammelten beschlossen worden sei, ihnen keine weitere Last aufzuerlegen, mit Ausnahme der zuvor genannten Punkte. Muss man nun nach allem diesem nicht glauben, man sei damals über die Frage wegen der Beschneidung durch gemeinsame Berathung und einen mit allgemeiner Zustimmung gefassten Beschluss so vollständig in's Reine gekommen, dass sie als abgethan angesehen werden konnte, und sich kaum denken lässt, wie man auf diesen Punkt als eine immer noch schwebende und unentschiedene Frage je wieder zurückkommen konnte? Und doch wäre diess geschehen, und zwar auf eine Weise, welche einerseits gar zu sehr als eine blosse Wiederholung der frühern Verhandlung unter den gleichen Verhältnissen erscheint (auch jetzt wären wieder Paulus und Barnabas in derselben Absicht nach Jerusalem gereist), andererseits sogar noch ein Rückschritt gegen den frühern Standpunkt gewesen wäre. Während bei den frühern Verhandlungen die ältern Apostel dem Paulus und Barnabas auf die anerkennendste Weise mit dem Zugeständniss entgegengekommen wären, dass die Beschneidung wenigstens für die Heiden eine unerträgliche Last sei, deren sie auf immer enthoben sein müssen, hätte man bei den spätern nicht nur mit keinem Gedanken der frühern nicht lange zuvor stattgefundenen sich erinnert, sondern seinen Standpunkt sogar wieder so weit rückwärts genommen, dass Paulus und Barnabas mit den ältern Aposteln selbst auf's Nachdrücklichste darüber zu verhandeln hatten, ob die Beschneidung auch nur für die Heidenchristen frei gegeben werden soll. Diese Schwierigkeit dringt sich sogleich so unabweislich auf, dass man von dem Urheber der neuen Hypothese mit Recht vor allem darüber genügende Auskunft erwarten muss, wie sich diess auch nur denken lässt. Wie weiss nun Wieseler über dieses so wichtige Bedenken hinwegzukommen? „Die Verhandlungen des Paulus wegen der Stellung der Heiden zum Gesetz konnten sich wiederholen. Auch nach dem Bericht der Apostelgeschichte hatte Paulus das nicht erreicht, was er gewünscht hatte, sondern auf den Vorschlag des Apostels Jakobus war bekanntlich statt der völligen

Digitized by Google

Freiheit der Heiden vom jüdischen Wesen eine vermittelnde Formel festgestellt worden, Apg. 15, 13—21". (S. 185.) Welche Antwort auf jene Frage! Welche völlige Verkehrung des richtigen Gesichtspunkts! War jene Formel vermittelnd, so setzt ja diese Art der Vermittlung die Hauptfrage wegen der Beschneidung als eine schon entschiedene voraus. Wo wird denn in der Darstellung der Apostelgeschichte K. 15. auch nur mit einer Sylbe angedeutet, dass Paulus mehr gewünscht habe, als er erreichte, dass er mit dem, wie es ausdrücklich heisst, einstimmig gefassten Beschluss nicht einverstanden gewesen sei? Und wie wäre denn aus Gal. 2. zu sehen, dass es sich damals nur noch darum gehandelt habe, auch jenes Vermittelnde, das man noch stehen gelassen hatte, vollends hinwegzubringen? Ist nicht der Hauptpunkt selbst, die Nothwendigkeit der Beschneidung auch für die Heidenchristen, auf's Neue in Frage gestellt, und zwar so, wie wenn von allem diesem bisher auch nicht mit Einem Worte die Rede gewesen wäre? Wie wenn mit jener Antwort jedes Bedenken gehoben wäre, werden nun die grossen Vortheile aufgezählt, die sich aus der neuen Hypothese ergeben sollen. „Nun falle die Beschneidung des Timotheus Apg. 16, 3. mehrere Jahre vor seiner Anwesenheit in Jerusalem, bei welcher er sich der Beschneidung seines damaligen Begleiters Titus so entschieden widersetzte. Nun sei es in der Ordnung, dass die Satzungen des Apostelconcils bei der Darstellung jener seiner Anwesenheit in Jerusalem übergangen seien, dass ihm in den Verhandlungen mit den Säulenaposteln eine unbeschränkte Freiheit der Predigt seines Evangeliums unter den Heiden zugestanden und dass gleich darauf in Folge davon die Beobachtung jener Satzungen in Antiochien in Frage gestellt werde. Nun könne es um so weniger auffallen, woran ich und Andere Anstoss genommen haben, dass Paulus bei der Behandlung der Frage 1 Cor. 8—10, wie es der Christ mit dem Essen des Götzenopferfleisches halten solle, auf die diessfalsigen Bestimmungen des Apostelconcils Apg. 15, 29. keine ausdrückliche Rücksicht nehme, denn zwischen jenes und die Abfassung der Corintherbriefe sei bereits der jene Bestimmungen für seine Predigt aufhebende Bund mit den Säulenaposteln eingetreten" (S. 201.) Mit jeder dieser Behauptungen, durch welche Wieseler seine neue Hypothese auszuschmücken meint, deckt er nur selbst ihre völlige Blösse auf. Was wird denn gewonnen, wenn

Digitized by Google

Timotheus nicht nach jener Reise Gal. 2, sondern mehrere Jahre vorher, aber doch vom Apostel, beschnitten worden sein soll? Es bleibt auch so derselbe Widerspruch, da sich doch nicht annehmen lässt, der Apostel sei erst kurz vor dem Ablauf jener vierzehnjährigen Periode seines apostolischen Wirkens auf seine Ansicht vom Gesez gekommen. Welche Willkür ist es ferner zu behaupten, die Sazungen des Apostelconcils Apg. 15. seien bei den Verhandlungen Gal. 2. wieder aufgehoben worden! Wo ist denn auch nur eine Spur davon und in welchen Widerstreit kommt diese Annahme mit der Apostelgeschichte, deren Verfasser durch seine ganze Darstellung so deutlich zu verstehen gibt, welche Wichtigkeit die mit aller Förmlichkeit einer öffentlichen Verhandlung gefassten Beschlüsse gehabt haben, eine Frage, welche damals die Gemüther lebhaft beschäftigte und aufregte, auf eine beide Theile zufriedenstellende Weise zur Entscheidung zu bringen? Diese Beschlüsse von so kurzer Dauer wären also mit aller Ausführlichkeit dargestellt und die weit wichtigern Verhandlungen Gal. 2. mit völligem Stillschweigen übergangen worden! Welches Licht endlich durch die neue Hypothese auf das Benehmen des Petrus in Antiochien fallen soll, ist vollends nicht zu sehen. Wie es möglich gewesen wäre, fragt Wieseler, dass man sich schon damals über die Beobachtung jener Satzungen in der im Briefe an die Galater überlieferten Weise hinweggesetzt hätte? (S. 199.) Wie konnte Wieseler den Widerspruch übersehen, in welchen er dadurch mit sich selbst kommt! Der Apostel Petrus soll jene Satzungen nicht mehr beobachtet und der Apostel Paulus ihm die stärksten Vorwürfe über Satzungen gemacht haben, deren Beobachtung und Nichtbeobachtung nach jenen Verhandlungen eine höchst indifferente Sache hätte sein müssen! Welchen Anstoss hätten die Heidenchristen daran nehmen können, wenn er als Jude für sich jene Satzungen noch beobachtete, welchen die Judenchristen, wenn er sie nicht beobachtete, da sie überhaupt keine allgemeine Verbindlichkeit mehr hatten? Sie wären ἀδιάφορα im wahrem Sinne gewesen, klar aber ist, dass über blosse ἀδιάφορα kein solcher Zwiespalt zwischen den beiden Aposteln hätte entstehen können. Es ist überhaupt ganz falsch, das Verhalten des Petrus in Antiochien aus jenen Satzungen, die nur im Interesse einer harmonistischen Hypothese hieher gezogen werden, zu erklären. Wie kann man jenes ἰουδαΐζειν Gal. 2, 14.

Digitized by Google

von den Bestimmungen des Apostelconcils verstehen, „welche hier wohl desshalb festgehalten werden sollen, weil sie für die aus dem Heidenthum übergetretenen Christen Antiochia's ursprünglich gemacht und unter ihnen bereits eingeführt waren", (S. 198), wenn man zugleich behauptet, sie seien durch die Verhandlungen Gal. 2, 1. damals schon wieder aufgehoben gewesen? Die Sache ist vielmehr einfach diese: Ehe die Judaisten aus Jerusalem, die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου V. 12. kamen, ass Petrus zusammen mit den ἔθνη, den Heidenchristen (sie werden hier schlechthin ἔθνη genannt, weil sie in den Augen der strengen Judenchristen, als Unbeschnittene, von Heiden nicht verschieden waren), Dieses συνεσθίειν (der concrete Ausdruck für den familiären Umgang überhaupt), das man sonst für verunreinigend hielt, schloss in sich, dass er sich über den Mangel der Beschneidung hinwegsetzte, darin keinen wesentlichen Unterschied zwischen den Heidenchristen und Judenchristen anerkennen wollte; es war die factische Erklärung, dass er mit der paulinischen Ansicht von der Freiheit vom Gesetz, oder dem εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας, einverstanden sei. Diesen paulinischen Grundsatz verläugnete er aber wieder, als er, sobald die jerusalemischen Christen gekommen waren, das entgegengesetzte Verhalten beobachtete, indem er sich zurückzog und mit den ἔθνη, seinen bisherigen Tischgenossen, nichts mehr gemein haben wollte, sich von ihnen absonderte. Diess war eine ὑπόκρισις, die practische Verläugnung eines Grundsatzes, welchen er selbst zuvor durch sein entgegengesetztes Verhalten anerkannt hatte, eines Grundsatzes, welchen Petrus unmöglich so leicht wieder hätte verläugnen können, wenn er ihn schon fester in seine Ueberzeugung aufgenommen gehabt hätte. Diesen Widerspruch, in welchen Petrus dadurch mit sich selbst kam, hielt ihm Paulus V. 14. mit den Worten entgegen: „wenn du, der du ein Jude bist, heidnisch lebst (das praes. ζῇς soll das was Petrus gethan hat, als einen in seiner Allgemeinheit aufgefassten Satz hinstellen), und nicht jüdisch, warum zwingst du die Heiden, sich an das Judenthum zu halten?" Er zwang die Heidenchristen zum ἰουδαΐζειν, wenn er, nachdem er zuvor heidnisch gelebt hatte, sich nun wieder von den Heidenchristen absonderte, sie dadurch als Unbeschnittene für unrein erklärte und ebendamit die Nothwendigkeit zu erkennen gab, dass sie nur durch die Beschneidung gleichberechtigte Genossen des mes-

Digitized by Google

sianischen Heils werden können. Wozu benahm er sich so, wie wenn der Grundsatz von der Nothwendigkeit der Beschneidung für ihn nicht mehr gelte, wenn er ihn doch bald darauf wieder geltend machte? Um die Anerkennung und Nichtanerkennung eines bestimmten Grundsatzes handelte es sich also, und wir sehen demnach hieraus, wie festgewurzelt selbst noch in einem Petrus der Judaismus war, wenn er nur auf kurze Zeit, um der heidnischen Umgebung willen, in welcher er sich befand, sich von ihm losmachen konnte. Ebendarum, weil hier von einem practischen Verhalten die Rede ist, das nur nach einem bestimmten Grundsatz beurtheilt werden konnte, ist die Handlungsweise des Petrus nicht bloss als eine Inconsequenz oder augenblickliche Verirrung, sondern, wie sie der Apostel nennt, als eine ὑπόκρισις anzusehen, d. h. als eine Handlungsweise, bei welcher es auf der einen oder der andern Seite an der Aufrichtigkeit der Ueberzeugung fehlte, und die Frage kann daher nur noch diese sein, ob, wenn man denselben Grundsatz das einemal bejaht, das anderemal verneint, das Ja oder das Nein das ernstlich und aufrichtig gemeinte ist, worüber, wie überhaupt, so auch bei Petrus, nur die Vergleichung des Einen und des Andern mit der sonstigen Ansicht und Handlungsweise entscheiden kann. Sehen wir nun den Petrus nach jenem ἐθνικῶς ζῆν sogleich wieder in seinen Judaismus verfallen, so wird er demselben vorher um so mehr zugethan gewesen sein, und es kann demnach jene antiochenische Episode seines Paulinisirens nur auf die Rechnung einer augenblicklichen Untreue gegen seine eigentliche Ueberzeugung gebracht werden.

Es ist bemerkenswerth, welchen Verlauf die verschiedenen Hypothesen über die Reise Gal. 2. in ihrem Verhältniss zu denen in der Apostelgeschichte nunmehr genommen hat. Ehrliche Interpreten, welche, wie namentlich Süskind, sich nicht denken konnten, dass der Apostel in der Aufzählung seiner Reisen Eine übergangen und verschwiegen habe, mussten jene Reise für die zweite der Apostelgeschichte 11, 30. halten. Es entsteht daraus die grosse Schwierigkeit, dass man schon bei der zweiten Reise Verhandlungen derselben Art voraussetzen muss, wie bald darauf bei der dritten, allein die in der Apostelgeschichte angegebene Folge der Reisen des Apostels ist gerettet, und leichter ist es in jedem Fall, die Verhandlungen Gal. 2. sich vor den Apg. 15. beschriebenen zu denken, als das Um-

Digitized by Google

gekehrte. Die sachliche Uebereinstimmung zwischen Gal. 2. und Apg. 15., die freilich zu gross ist, als dass man darüber hinwegsehen kann, bestimmte die Allermeisten, diese beiden Reisen als eine und dieselbe zu betrachten, wobei man sich wegen der Reise Apg. 11, 30. damit beruhigte, dass es Gal. 2. gar nicht die Absicht des Apostels sein könne, alle seine Reisen aufzuzählen. Auch gegen diese Hypothese hat sich nun ein neuer Widerspruch erhoben. Man bestreitet sie nicht nur aus chronologischen Gründen, sondern hält auch in Ansehung der Sache selbst die bisher angenommene Identität für zweifelhaft. Ich glaube für jeden Unbefangenen klar genug gezeigt zu haben, dass diese dritte Hypothese mit ihren aller vernünftigen Wahrscheinlichkeit widerstreitenden Behauptungen, ihrer Verdrehung des Thatsächlichen, ihrem falschen, überall hervorblickenden, Interesse die willkürlichste und unhaltbarste ist. Aber wie steht es denn nun, wenn man von Hypothese zu Hypothese über die Möglichkeit, die eigene Darstellung des Apostels mit der der Apostelgeschichte zu vereinigen, hinausgetrieben wird? Will man von der dritten Hypothese wieder zur zweiten zurückgehen, so hat dieser Rückschritt das Bedenkliche gegen sich, dass die bisherige Annahme jetzt selbst im apologetischen Interesse verdächtigt worden ist; man hat schon zu viel gegen die zweite Hypothese gesagt und zu viel auf die dritte gebaut. Will man also gleichwohl auf der letztern beharren, so versuche man es, die gegen sie gemachten Einwendungen zu widerlegen. Ich zweifle keinen Augenblick, dass man es mit ihrer Widerlegung leicht genug nehmen wird: mit solchen Gründen, wie die schon vorgebrachten sind, kann man alles Mögliche beweisen und sich und Andern den richtigen Gesichtspunkt immer wieder verrücken. Nur wird dadurch für die Sache selbst nicht das Geringste gewonnen, sie bleibt, wie sie ist, und es kann aus dem ganzen Stande der vorliegenden Frage, wie er dargelegt ist, nur die doppelte Folgerung gezogen werden, einmal, dass mit der in sich selbst zerfallenden Hypothese in das ganze chronologische System, zu welchem sie gehört, ein unheilbarer Riss kommt, und sodann, dass es überhaupt mit der historischen Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte nicht so steht, wie man gewöhnlich voraussetzt.

Soll es überhaupt möglich sein, die in den Briefen des Apostels enthaltenen geschichtlichen Data mit der Apostelgeschichte in Ein-

Digitized by Google

klang zu bringen, so ist die grösste Wahrscheinlichkeit immer noch dafür, dass die Verhandlungen, von welchen der Apostel Gal. 2, 1. f. spricht, mit den Apg. 15. beschriebenen zusammenfallen. Bei aller Verschiedenheit der beiden Darstellungen ist doch die Gleichartigkeit des Gegenstandes zu augenscheinlich, als dass man zwei zu verschiedenen Zeiten stattgefundene Verhandlungen dieser Art annehmen könnte. Hier kann also allein der Punkt seyn, wo der Brief des Apostels in den geschichtlichen Zusammenhang der Apostelgeschichte eingreift. Da nun nach Wieseler's Berechnung das sogenannte Apostelconcil in das Jahr 50 fällt, und die vierzehen Jahre, von welchen der Apostel Gal. 2, 1. spricht, wie allerdings wahrscheinlich ist, von dem Zeitpunkt seiner Bekehrung an zu zählen sind, so kann dieselbe, nicht wie Wieseler annimmt, in das Jahr 40, sondern nur 4 Jahre früher in das Jahr 36 gesetzt werden. Es geben demnach auch die drei weitern Data, nach welchen Wieseler das Jahr der Bekehrung des Apostels bestimmen will, die Zeit, welche nach der relativen Chronologie von seiner Bekehrung bis zu der ersten Reise des Apostels nach Jerusalem verfloss, die Zeit, welche nach der relativen Chronologie von dem Datum des ersten christlichen Pfingstfestes verstrich, und die Zeit der Hinrichtung des Stephanus (S. 175. f.) ein falsches Resultat. Ebenso greift jene falsche Voraussetzung auch in den Zeitraum nach dem Jahr 50 ein, und es kann wenigstens der zweite Brief an die Corinthier nicht erst im Jahr 57 geschrieben sein, wenn die Ekstase, von welcher an der Apostel 2 Cor. 12, 2. die vierzehn Jahre rechnet, die Apg. 22, 17. erwähnte, in die Zeit seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem, oder in das Jahr 39, fallende sein soll. Schon hieraus erhellt, wie von dem offenbar unrichtigen Punkte aus dieses neue chronologische System gerade in den Bestimmungen, in welchen sein grösster Vorzug bestehen soll, seine wichtigsten Haltpunkte verliert, und soweit nicht gewisse Data an sich schon feststehen, jeder sichern Grundlage entbehrt.

Aber auch auf die historische Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte lässt dieser neue völlig verunglückte Versuch, die Data der Briefe mit dem Inhalt der Apostelgeschichte zur Einheit eines chronologischen und geschichtlichen Ganzen zu verschmelzen, nur ein neues höchst ungünstiges Licht fallen. Es stellt sich bei jeder neuen Untersuchung dieser Art nur um so klarer das Gegentheil heraus,

Digitized by Google

dass die beiden Darstellungen gerade in den Punkten, in welchen sie sich unläugbar berühren, nie recht auf einander passen. Welche ganz andere Vorstellung erhalten wir von jenen Verhandlungen aus der eigenen Darstellung des Apostels, als aus der Apostelgeschichte! Wie ganz anders erscheinen uns jene ältern Apostel, wenn sie selbst nach einer Zeit von ungefähr achtzehen Jahren nichts anders sein wollen, als ἀπόστολοι τῆς περιτομῆς! Wie weit ist von da auch nur zum Schlusse des Matthäusevangeliums: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτούς u. s. w. Nicht an der Taufe, an der Beschneidung, an der Frage von ihrer Nothwendigkeit hängt noch alles Heil. Können wir aber auch nur auf Einem Punkte einen solchen Blick in die innere Composition der Apostelgeschichte hineinwerfen, welcher Schluss ergibt sich daraus für das Ganze, wer bürgt uns dafür, dass nicht in so vielen andern Stellen, in welchen wir den Verfasser nicht auf dieselbe Weise controliren können, die Geschichte mit derselben Willkür behandelt worden ist? Wie verdächtig ist auch schon die Reise Apg. 11, 30? Man sagt wohl, der Apostel habe Gal. 2, 1. f. nicht seine sämmtlichen Reisen aufzählen wollen. Ist aber nicht der natürlichste Sinn seiner Worte, dass er seit jener ersten Reise 1, 18. nicht mehr in Jerusalem war? Die Präposition διὰ begreift den ganzen zwischen jenen beiden Reisen liegenden Zeitraum, wozu anders kann nun der Apostel diese Zwischenzeit von vierzehn Jahren ausdrücklich erwähnen, als dazu, um damit zu sagen, dass in dieser ganzen Zeit nicht geschehen sei, was erst nach Verfluss derselben wieder geschah? Wäre er indess auch nur noch einmal aus irgend einer Veranlassung nach Jerusalem gekommen, so hätte man ja leicht vermuthen können, es sei damals in Hinsicht seines Verhältnisses zu den ältern Aposteln etwas geschehen, was er ohne Beeinträchtigung seiner apostolischen Selbstständigkeit nicht zugeben konnte. Bedenkt man, wie genau er hier überhaupt in seinen Angaben ist, um nichts, was irgend eine Bedeutung zu haben scheint, zu verschweigen, so ist nicht anzunehmen, dass er eine weitere dazwischen fallende Reise ignorirt habe. Jene Reise gehört daher nur dem Verfasser der Apostelgeschichte an, welcher den Apostel schon damals einen Beweis jenes μνημονεύειν τῶν πτωχῶν, das er sich Gal. 2, 10. vornahm, geben lassen wollte,

Digitized by Google

wie er ihn auch sonst so Manches thun lässt, was er unmöglich gethan haben kann.

Ich glaube durch die gegebene Erörterung eines Hauptpunkts dieses neuen chronologischen Systems zur Genüge gezeigt zu haben, nicht nur wie unhaltbar es ist, sondern auch wie grundlos die Voraussetzung einer durchgängigen Harmonie der kanonischen Schriften auch hier sich erweisst. Indem man voraussetzt, was immer eine blosse Voraussetzung bleibt, und im Interesse dieser Voraussetzung den Inhalt der Schrift behandelt, kann die Folge hievon nur ein sehr willkürliches und gewaltsames Verfahren sein. Man weiss ja immer schon voraus, was gefunden werden muss, es ist daher voraus schon nicht möglich, sich in reines, unbefangenes, objectives Verhältniss zum Inhalt der Schrift zu setzen und der klar vor Augen liegende Sinn des Textes muss sich so oft etwas ganz Anderes, als er wirklich enthält, aufdringen lassen. Bei einem Schriftsteller, welcher trotz seiner Willkür sich so gern seiner exegetischen Genauigkeit rühmt, mag es nicht überflüssig sein, noch einen weitern Beleg hievon zu geben.

In der Stelle Apg. 21, 23. will Wieseler nicht zugeben, dass der Apostel ein siebentägiges Nasiräat übernommen habe. Diess sei nirgends gesagt, nur von jenen vier Männern werde gesagt, dass sie die εὐχὴ hatten, und das Haar am Schlusse scheeren sollten. Dass auch Paulus Nasiräer geworden, habe man nur aus den Worten des Jacobus V. 24. τούτους παραλαβὼν ἁγνίσθητι σὺν αὐτοῖς, erschlossen. Das ἁγνίσθητι, das von jeder Heiligung vorkomme, könne allerdings auch von der des Nasiräers gebraucht seyn, allein nicht in diesem Zusammenhang. Denn es heisse ja: diese herzunehmend heilige dich mit ihnen. Paulus sollte sich zugleich mit ihnen und vor ihren Augen heiligen, damit er vor den Gliedern der Gemeinde als ein νόμον φυλάσσων erscheine. Sei nun eine Heiligung zu verstehen, welche gleichzeitig mit der jener Brüder vorgenommen werden sollte, so könne man doch unmöglich an die Uebernahme des Nasiräats denken, denn dieses hatten jene schon längst übernommen (S. 105 f.) In diesem Sinne hat freilich noch niemand behauptet, dass Paulus das Nasiräat mit jenen vier Männern übernommen habe. Aber folgt denn daraus, dass er die von ihnen schon zurückgelegte Zeit ihres Nasiräats nicht mehr theilen konnte, dass es ihm auch

Digitized by Google

nicht möglich war, sich für die noch übrige an sie anzuschliessen? Behauptet man, dass ein Nasiräat von sieben Tagen gegen alle jüdische Archäologie streite, so übersieht man, dass hier ja bei Paulus vom Nasiräat nur in Verbindung mit der Uebernahme der Kosten für Nasiräer Gelübde Anderer die Rede ist. Es ist nichts natürlicher, als die Annahme, dass solche, die für Andere die Kosten des Nasiräer-Gelübdes bezahlten, sich noch auf einige Tage an sie anschlossen, und dass so nun um so mehr jene Uebernahme der Kosten als ein gewisses Surrogat für das eigentliche Nasiräat galt. Mag sich nun diess aus der jüdischen Archäologie nachweisen lassen oder nicht, in jedem Falle lässt sich nicht läugnen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte, sollte er auch etwa darin irren, sich die Sache so gedacht habe, und es kann nichts willkürlicher seyn, als das Wort ἁγνίζεσθαι in einem Zusammenhang, in welchem von Paulus ausdrücklich gesagt wird, er habe sich mit Andern zu einer gemeinsamen Handlung verbunden, bei beiden in einem ganz verschiedenen Sinn zu nehmen. Bei jenen vier Brüdern soll es die Uebernahme des Nasiräer-Gelübdes bedeuten, bei Paulus aber davon verstanden werden, dass jeder Israelit bei den Darbringungen von Opfern und dem Besuch des Tempels nach dem Gesetz sich zu heiligen hatte. Das sei das ἁγνίζεσθαι, welchem sich Paulus mit den Nasiräern zugleich unterziehen sollte. Dass diess die richtige Erklärung sei, sehe man deutlich genug aus Apg. 21, 26., wo berichtet werde, dass Paulus jenen Rath des Jakobus ausgeführt habe. Hier haben wir dieselbe Formel σὺν αὐτοῖς ἁγνισθείς, welche unstreitig auf den kurz zuvor gebrauchten Ausdruck zurücksehe, und in demselben Sinne zu fassen sei; um anzudeuten, dass Paulus dem Rath des Jakobus ganz nachgekommen sei, kehre ja auch derselbe Ausdruck παραλαβὼν τοὺς ἄνδρας wieder. Wegen des Zusatzes εἰσήει εἰς τὸ ἱερὸν könne man aber nicht zweifeln, dass hier die dem Tempelbesuch und den Opfern gesetzlich vorhergehenden Reinigungen gemeint seien. Welche Beweise! Gingen denn nicht auch die Nasiräer zur Vollziehung ihres Gelübdes in den Tempel? Und wie kann die Wiederholung des Ausdrucks V. 26. die Richtigkeit der Erklärung des V. 24. gebrauchten Ausdrucks beweisen, wenn derselbe Ausdruck eben nur wiederholt ist? Eine solche Exegese ist nicht blos willkürlich, sondern geradezu gedankenlos zu nennen. „Noch

Digitized by Google

mehr schon am folgenden Tage, nachdem Jakobus den Rath gegeben hat, ist das Nasiräat jener Brüder zu Ende, meldet Paulus im Tempel das Ende an, und die nöthigen Opfer werden dargebracht, Paulus würde also keinen einzigen Tag, geschweige denn sieben, Nasiräer gewesen seyn. Der an sich einfache, aber wegen des vermeintlichen Nasiräats des Paulus fortwährend missverstandene Satz ist unstreitig zu übersetzen: Da zog Paulus die Männer herzu, und nachdem er sich mit ihnen am folgenden Tag geheiligt hatte, ging er in den Tempel hinein, anmeldend die Vollendung der Tage des Nasiräats (und blieb daselbst) bis für einen jeden von ihnen die Gabe dargebracht wurde." Auch diese Stelle wird ganz unrichtig erklärt. Wie kann denn V. 26. schon die Vollendung der Tage des Nasiräats und die wirkliche Vollbringung der Opfer berichtet werden, wenn der Schriftsteller V. 27. unmittelbar so fortfährt: *ὡς δὲ ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι*? Die Stelle kann nur so genommen werden: er meldete, oder liess melden die Vollendung der Tage des *ἁγνισμοῦ*, welcher so lange zu dauern hatte, bis für jeden von ihnen das Opfer dargebracht war. Man kann nur noch fragen, warum der Verfasser der Apostelgeschichte gerade von bestimmten sieben Tagen spricht V. 27. Diese sieben Tage ergeben sich aber ganz natürlich so; Am ersten Tage gab Jakobus dem Paulus jenen Rath, am zweiten befolgte ihn Paulus dadurch, dass er in den Tempel ging; nehmen wir nun an, dass für jeden der Männer, welche nun zusammen das Nasiräer-Gelübde übernommen hatten, so dass es mit Paulus fünf waren, je an einem besondern Tage das Opfer dargebracht wurde, so haben wir die bestimmte Zahl von sieben Tagen. Dass diese sieben Tage so zu nehmen sind, ist aus dem Texte selbst zu sehen. Um die Tage zu zählen, sagt der Verfasser der Apostelgeschichte ausdrücklich, er sei gleich am folgenden Tage in den Tempel eingetreten, und die *ἐκπλήρωσις τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγνισμοῦ* habe so lange fortgedauert, bis für jeden einzelnen von ihnen das Opfer dargebracht war, so dass es demnach ebenso viele Tage der *ἐκπλήρωσις* waren, als es Männer waren, welche das Narisäer-Gelübde übernommen hatten. Man hat es in Betreff des Aorists *προσηνέχθη* als grammatische Seltenheit bemerkt, dass der Aor. Indic., den die Griechen mit *ἕως* auch von der Zukunft setzen, hier in indirecter Rede statt des Conj. stehe (vgl. DE WETTE z. d. St.).

Digitized by Google

Diese Seltenheit verschwindet aber von selbst, wenn wir den Satz: ἕως ὗ προσεν. — προσφορὰ, nicht als indirecte Rede von διαγγέλλων abhängig machen, sondern als die eigene Bemerkung des Schriftstellers nehmen, welcher diess zur Erläuterung der ἐκπλήρωσις τῶν ἡμ. τῦ ἁγν. hinzusetzte, dass sie nämlich so lange habe geschehen müssen, bis für jeden der fünf Männer das Opfer dargebracht war. Das ἁγνίζεσθαι, die Uebernahme des Nasiräer-Gelübdes fand demnach in der Weise statt, dass er gleich am folgenden Tage, am dritten, für einen der Männer das Opfer darbrachte, und dasselbe an den noch übrigen Tagen zu thun im Sinne hatte, woraus wir zugleich auf's bestimmteste sehen, dass Paulus selbst auch das Nasiräer-Gelübde übernommen hatte, da er am letzten, siebenten, Tage nur für sich selbst das Opfer hätte darbringen können. Es lässt sich voraus erwarten, dass die völlig verfehlte unnatürliche Erklärung, welche Wieseler von der Stelle, von welcher hier die Rede ist, gibt, für ihn ein besonderes chronologisches Interesse haben werde. Die sieben Tage dürfen nämlich desswegen nicht die Tage des Nasiräats seyn, weil sie die sieben heiligen Tage der Pfingstzeit seyn müssen, um so herauszubringen, dass der Apostel Paulus am Pfingstfeste des Jahrs 58 am 17. Mai im Tempel zu Jerusalem gefangen genommen wurde. Für diesen Zweck wird nun so argumentirt: die sieben Tage, welche im Begriff waren, vollendet zu werden, sollen zunächst und vorzugsweise erklären, warum selbst asiatische Juden den Apostel damals im Tempel sahen. Es müsse daher mit jenen sieben Tagen wohl die Zeit eines Festes, hier also die Festzeit der πεντηκοστὴ, angedeutet werden. Αἱ ἑπτὰ ἡμέραι — der Artikel setze die sieben Tage als seinen Lesern bekannt voraus — d. i. die sieben Tage (die heilige Festwoche), welche nämlich bekanntlich in die Pfingstzeit — denn in dieser Festzeit weile der Schreiber mit seinen Gedanken — fallen. Man werde nun die sieben Tage von sechs Weihetagen auf das Pfingstfest verstehen müssen, so dass der letzte und abschliessende von jenen sieben die Pentekoste selber sei. An diesem Tage wurde Paulus gefangen genommen und Wieseler kam nun von dem 16ten Nisan des J. 58, von welchem die πεντηκοστὴ gerechnet wurde, und von dem Mittwoch nach dem Osterfeste dieses Jahrs, an welchem Paulus von Philippi abreiste, Apg. 20, 6. bis zum Pfingstfest genau nachrechnen, wo er sich an jedem Tage

Digitized by Google

befand (S. 102 f.). Aus demselben Grunde, aus welchem die sieben Tage so gedeutet werden, müssen auch die zwölf Tage, welche der Apostel in seiner Vertheidigungsrede vor Felix von dem Tage seiner Reise nach Jerusalem rechnet, Apg. 24, 11. anders gerechnet werden, als gewöhnlich geschieht, nämlich so: zwei Tage für seine Reise nach Jerusalem; dritter Tag, Apg. 21, 18—25. Zusammenkunft mit Jakobus; vierter Tag (πεντηκοστή) Gefangennahme im Tempel; fünfter Tag, Sitzung des Sanhedrin, Apg. 22, 30—23, 11.; sechster Tag, Abends 9 Uhr seine Wegführung nach Cäsarea, Apg. 23, 12—31.; siebenter Tag, seine Ankunft zu Cäsarea im Prätorium des Herodes, Apg. 23, 32—35.; zwölfter Tag (fünf Tage darauf) Abreise des Ananias von Jerusalem, Apg. 24, 1.; dreizehnter Tag, Ankunft des Ananias in Cäsarea und Verhör des Paulus vor Felix, Apg. 24, 1—23. Diese Chronologie, welche in den erörterten Stellen so deutlich vorgezeichnet sei, habe man aus dem Einen Grunde verkannt, weil man die Apg. 21, 27. erwähnten sieben Tage von einem siebentägigen Nasiräat, welches Paulus nach V. 26. übernommen haben soll, verstehen zu müssen geglaubt habe (S. 104). Wir haben gesehen, mit welchem guten Grunde man bei der gewöhnlichen Erklärung bleibt.

So zerreisst der schwache Faden, an welchem dieses chronologische System hängt und fortläuft, an jedem Punkte, an welchem man es anfassen will, um seinen Zusammenhang näher zu untersuchen. Unter dem eitlen Schein, die Geschichte der apostolischen Zeit recht anschaulich vor Augen zu stellen, und die wichtigsten Begebenheiten nach Jahren und Monaten, selbst nach Tagen und Stunden bestimmen zu können, erhält man hier nur ein durch seine Aussenseite täuschendes Bild, in welchem keine innere Wahrheit ist. Man kann es sich wohl erklären, dass man aus Vorliebe für ein chronologisches System, das in einem so viel möglich weiten Umfang durchgeführt werden soll, unwillkührlich so weit gebracht wird, die Stellen, aus welchen die Data entnommen werden müssen, so lange zu drehen und zu wenden, bis sie die gewünschten, in den Zusammenhang passenden Bestimmungen darbieten. Woher kommt aber dieses so lebhafte chronologische Interesse selbst? Aus demselben harmonistischen Streben, vermöge dessen man sich immer noch nicht entschliessen kann, selbst zwischen zwei so divergirenden Dar-

Digitized by Google

stellungen der evangelischen Geschichte, wie die johanneische und die synoptische ist, irgend eine tiefer eingreifende Differenz anzuerkennen. Nach derselben Voraussetzung einer durch alle kanonischen Schriften hindurchgehenden Einheit darf auch zwischen den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte nicht das Geringste sich finden, was sich nicht zur vollkommensten Harmonie ausgleichen liesse, und die Apostelgeschichte selbst kann ihren Bericht von Anfang bis zu Ende nur in der schönsten chronologischen Ordnung erstatten. Die alte Inspirationstheorie hatte doch für ihre Einheit ein lebendiges inneres Prinzip, hier aber ist von der zum Begriff des Kanons gehörenden Einheit nur das Aeusserlichste geblieben, was den geschichtlichen Inhalt zur Einheit eines Ganzen verknüpft, die blosse Form der Zeit. Sobald man also nur weiss, wie alles Einzelne der Zeit nach zusammenhängt, zwischen den verschiedenen Grenzpunkten, die zu fixiren sind, sich vertheilt, und im Ganzen sich so ordnet, dass nichts ausserhalb des chronologischen Fadens liegen bleibt, an welchem es seinen Verlauf zu nehmen hat, so ist Alles so festgestellt, dass es den Charakter einer über alle Zweifel erhabenen historischen Glaubwürdigkeit an sich trägt. Die chronologische Einheit ist der bestimmende Gesichtspunkt, unter welchen alles Einzelne gestellt wird, der Maasstab seiner Beurtheilung, die Voraussetzung, ohne die man sich die kanonischen Schriften nicht denken kann. Da es nun aber doch so Manches gibt, was in den chronologischen Schematismus, in welchem Alles untergebracht werden soll, sich nicht so leicht fügt, so fehlt es nicht an Collisionen und Schwierigkeiten, an deren Lösung sich deutlich zeigt, wie gegen die abstrakte rein formelle Einheit, welche hier durchaus festgehalten wird, das Einzelne seiner konkreten Beschaffenheit nach nie zu seinem Rechte kommen kann. Ein solcher Kritiker hat voraus schon gar nicht den Sinn für das Einzelne und Besondere, um es nach seiner individuellen Eigenthümlichkeit aufzufassen, und es ganz so zu nehmen, wie es sich selbst gibt; mag es noch so sehr gegen die allgemeine Einheit, in deren Netz es hineingespannt werden soll, sich sträuben, es muss sich dennoch fügen. Dass die kritische Methode, von welcher hier die Rede ist, mit Recht als ein abstrakter Absolutismus in diesem Sinne bezeichnet werden darf, erhellt aus den schon zu ihrer Charakteristik gegebenen Belegen, aus welchen

Digitized by Google

sie sich deutlich zu erkennen gibt. Weitere charakteristische Belege dafür würde uns Wieseler's Untersuchung über die Abfassungszeit der paulinischen Briefe geben, wenn wir, was jedoch für unsern Zweck gar nicht nöthig ist, näher in sie eingehen wollten. Erwägt man auch nur das Eine, dass in dieser Kritik der paulinischen Briefe der erste Brief an Timotheus zwischen den Brief an die Galater und den ersten an die Korinthier, der Brief an den Titus zwischen die beiden Korinthierbriefe zu stehen kommt, so hat man schon daran genug, um sich aus diesem Theile der Wieseler'schen Chronologie das Urtheil über diesen kritischen Standpunkt zu bilden. Richtet man freilich seine ganze Betrachtung nur darauf, für Briefe, wie die Pastoralbriefe sind, irgend eine mögliche Stelle in dem uns grossentheils so unbekannten Leben des Apostels Paulus ausfindig zu machen, so ist voraus entschieden, dass Alles, was diese Briefe zu einer so eigenthümlichen Erscheinung macht, uns nicht im Geringsten berechtigen kann, ihren paulinischen Ursprung in Zweifel zu ziehen. Ein solcher Kritiker kann sich nur wundern, wie man es wagt, bei der ψευδώνυμος γνῶσις an die geschichtlich bekannte Gnosis, bei den Antithesen jener Gnosis an die Marcions, bei den χῆραι an das Wittwen-Institut des zweiten Jahrhunderts und an Anderes dieser Art zu denken. Ganz anders aber gestaltet sich die Sache, wenn man jenes Aeusserlichste und Allgemeinste, woran man sich halten kann, die Chronologie des Lebens des Apostels nicht voraus schon im Auge hat, und zum bestimmenden Maasstab macht, sondern vor allem solche Briefe selbst genau darauf ansieht, was sie Charakteristisches und Specifisches an sich haben, und wenn sie sich geben wie sie sind, ihnen nicht sogleich den Zwang anthut, paulinischer zu erscheinen, als sie wirklich sind. Könnte man nur vergessen, dass diese Briefe, was doch eben die Frage ist, über welche nur die Kritik entscheiden kann, paulinisch sein sollen, mit welchen ganz andern Augen würde man sie im Ganzen und Einzelnen betrachten! Weil man aber jenes Ungewisse immer schon als gewiss nimmt, erscheint eben das, was sie zu dieser concreten Erscheinung, gleichsam zu diesen bestimmten Individuen macht, nie in seinem reinen natürlichen Licht, und es kommt so über dem angeblich Allgemeinen das Besondere an ihnen nicht zu seinem Recht. So wenig ist es daher nur eine ungerechte Verdächtigung, wenn man jeden

Digitized by Google

der in diese Kategorie gehörenden Briefe selbst zuerst darüber fragt, woher er kommt, und ihm durch kritische Analyse auf den Grund seines Ursprungs sieht, ohne durch das Gemeinsame, das sie äusserlich an sich haben, dass sie paulinisch sein sollen und daher freilich auch vom Apostel zu einer bestimmten Zeit geschrieben sein müssen, sich bestimmen zu lassen, dass vielmehr hier nur der Punkt ist, wo zwei principiell verschiedene Standpunkte sich scheiden. Die Frage ist, ob das Allgemeine aus dem Einzelnen, oder das Einzelne aus dem Allgemeinen erkannt werden soll. Hat nun schon bei dieser Bestimmung der Frage das Einzelne das gleiche Recht mit dem Allgemeinen, so kommt ja erst noch in Betracht, dass was hier als Allgemeines gilt, kein wahrhaft und objectiv Allgemeines ist, sondern nur eine apriorische Voraussetzung, von welcher man ausgeht, eine allgemeine Kategorie, die man sich gebildet hat, eine traditionelle Meinung, die erst geprüft werden muss. Auf welchen andern Standpunkt kann daher die Kritik sich stellen, als den der rein empirischen Betrachtung, auf welchem sie sich an das Einzelne und Besondere hält, um es ganz als das zu nehmen, was es für sich ist, und von da aus erst zu dem Allgemeinen, das dabei in Betracht kommt, fortzugehen? Würde man auch nur diese allgemeine Verschiedenheit der Standpunkte mehr im Auge haben, man würde nicht so geneigt sein können, gegen einen chronologischen Schematismus, in welchen man diese Briefe hineinstellen will, gegen die äussere paulinische Form, die sie an sich haben, gegen die Gewohnheit, sie für paulinisch zu halten, das Specifische, durch das sie sich von einander unterscheiden, und als Erzeugnisse einer bestimmten Zeit erscheinen, hinzugeben.

Nur in Einem Punkte macht diese sonst so conservative und reaktionäre Kritik ein Zugeständniss, das man ihr kaum zutrauen sollte: sie nimmt keine zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus an. Es erklärt sich diess jedoch sehr einfach daraus, dass es ihr bei ihrer uns schon bekannten Weise nicht an Mitteln fehlt, den beinahe durch die ganze Reihenfolge der paulinischen Briefe von dem ersten getrennten zweiten an Timotheus als den letzten noch innerhalb der Sphäre des uns bekannten apostolischen Lebenslaufes unterzubringen, oder, wie Hr. Wieseler mit einem gewissen Selbstgefühl sich ausdrückt, in das System der apostolischen Chro-

Digitized by Google

nologie organisch einzufügen, auch ohne die Annahme einer zweimaligen römischen Gefangenschaft des Apostels. Dadurch geht auch die Reise des Apostels nach Spanien für die conservative Kritik verloren, auf diese kann man aber jetzt um so leichter verzichten, da Hr. Wieseler ein neues Argument gegen die Annahme, dass diese Reise wirklich stattgefunden habe, aufgestellt hat, das zu originell ist, als dass es nicht besonders hervorgehoben zu werden verdiente. Man vergegenwärtige sich die so vielfach besprochenen Worte des zuerst von Junius herausgegebenen Textes des clementinischen Briefs, um sogleich zu begreifen, warum „keiner der Väter, welche eine Freilassung des Apostels aus seiner ersten Gefangenschaft und zugleich eine Reise desselben nach Spanien annahmen und ihren Gegnern gegenüber zu beweisen suchten, auf die entsprechende Auffassung des clementinischen Textes, die ihnen dann doch sehr nahe lag, sich berufen hat." Die fatalen Worte heissen mit einer durch die Parenthese bezeichneten Lücke: κ(αὶ ἐπὶ) τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών. „Das von Junius blos vermuthete ἐπὶ ist seitdem festgehalten und allmälig als zum diplomatischen Texte gehörig behandelt worden, und doch beruht lediglich auf diesem ἐπὶ die geographische Auslegung des τέρμα τῆς δύσεως, welche jetzt Gegenstand so vielfachen Streits geworden ist. Ich zweifle nicht, dass statt der Präposition ἐπὶ die Proposition ὑπὸ zu setzen ist. Nun bezeichnet τὸ τέρμα τῆς δύσεως die höchste Gewalt des Abendlandes, die Behörde, in welcher der römische Kaiser selber sass und der die ganze δύσις unterworfen war. Dass an eine Magistratsperson zu denken ist, erhellt aus der hinzugefügten Präposition ὑπὸ, welche von dem Beklagten wie von dem Kläger gebraucht wird, um ihr Erscheinen vor Gericht zu bezeichnen, sofern die Richter einen höhern Ort einnehmen als jene. — Wie schön sich nun das μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, welche ἡγούμενοι selber Beisitzer jenes τέρμα τῆς δύσεως waren, anschliesst, braucht nicht weiter entwickelt zu werden" (S. 531). Man denke sich, τὸ τέρμα τῆς δύσεως der römische Kaiser des Abendlandes! Wie wenn es damals auch einen römischen Kaiser des Morgenlandes gegeben hätte! Allein man schlage nur über diese Bedeutung von τέρμα Passow's Lexicon und Buttmann's Lexilogus nach, auf die uns Wieseler verweist! [1]) Hin-

1) So viel ich finden kann, kommt überall nur τέρμα ἔχειν (»das

Digitized by Google

gerichtet worden ist Paulus in Rom wahrscheinlich im Anfang des Jahrs 64, aber noch vor der allgemeinen neronischen Christenverfolgung, weil, wie Wieseler „evident beweisen" kann, die beiden Apostel nicht ganz gleichzeitig hingerichtet worden sind. Wären beide bei jener bekannten neronischen Verfolgung gefallen, so würden sie beide auf dem Vatican getödtet worden sein; dasselbe ergibt sich aus ihrer verschiedenen Todesart. Auch den Apostel Petrus lässt nämlich Wieseler zuletzt noch nach Rom gelangen, doch erst im Spätsommer des J. 63, nachdem der Apostel Paulus schon seinen zweiten Brief an Timotheus geschrieben hat, in welchem kein Wort von Petrus steht. „Der Apostel fühlte sich sehr verlassen, und welchen Trost hätte ihm da die Nähe des Petrus geben müssen? Es ist undenkbar, dass Paulus in jenem Zeitraum so geschrieben haben könnte, wenn Petrus damals bei ihm in Rom gewesen wäre." Welche gemüthliche Kritik! Erst damals also kam er nach Rom, so dass er von da bis zu seinem Märtyrertod in der neronischen Verfolgung jedenfalls kein volles Jahr daselbst gewirkt hat (S. 578). Dass er aber Bischof in Rom gewesen und zwar der erste Bischof, ist eine blosse Fiction, wie Wieseler schliesslich noch in einem sehr energischen Excurs über die dogmatische Begründung des Primates des Bischofs von Rom über die römisch-katholische Kirche zeigt (S. 580 f.). So umsichtig weiss diese alles mit Evidenz beweisende Kritik aus der Masse der Traditionen gerade das Rechte herauszugreifen und dem traditionellen Glauben, wenn er zu weit gehen will, im rechten Moment ihr *hic terminus esto!* zuzurufen. Aber warum thut sie denn so spröde gegen den römischen Episcopat des Petrus, warum

---

letzte, entscheidende Wort haben«) vor, und nirgends steht *τὸ τέρμα*, wie etwa *ἡ ἐξουσία*, = die weltliche Gewalt überhaupt. Vgl. Eurip. Suppl. 615: *θεοὶ ἁπάντων τέρμ' ἔχοντες.* Eurip. Orest. 1343: *τέρμα σωτηρίας ἔχειν* = die Macht haben, Heil zu verleihen. Simonides fragm. 117 bei Bergk (p. 781 der poëtae lyr. graec.): *τέρμ' ἔχων.* So der Cod. Palat.; Salmasius, Brunk und Jacobs (Anth. gr. XIII, 26. Band 2. S. 541) schreiben jedoch aus Conjectur: *ἔρμ' ἔχων.* Dioscorides in der Anth. XII, 170 (Band 2. S. 504 Jacobs): *οἵ φιλίης τέρματ' ἐμῆς ἔχετε.* Aehnlich steht *πείρατα νέμειν* bei Stob. Ecl. Band I. p. 28: *Ζεὺς ὁ καὶ ζωῆς καὶ θανάτου πείρατα νέμων*, wozu zu vgl. Anth. gr. XII, 158: *ἔν σοι ἐμῆς ζωῆς πείρατα καὶ θανάτου.*

Digitized by Google

will sie der Sage, wenn sie ihr so gern glaubt, dass Paulus auf dem Wege nach Ostia, Petrus auf dem Vatican auf die von Tertullian erzählte Weise hingerichtet worden, nicht auch diess glauben, dass Petrus der erste römische Bischof gewesen? Bischöfe hat ja schon der Apostel Paulus in seinem ersten Briefe an Timotheus eingesetzt! Auch in Rom wird es doch damals einen Bischof gegeben haben! Und wer könnte diess besser gewesen sein als Petrus, den ja auch die ehrwürdige Tradition der ältesten Kirche ausdrücklich als ersten römischen Bischof kennt! [1]).

---

1) Zur weiteren Characteristik der Methode Wieseler's berühre ich hier noch kurz das Neueste, was von Hr. Dr. Wieseler in seiner Beurtheilung der Bleek'schen Beiträge zur Evangelienkritik im Reuter'schen Repert. 1849. Aprilheft S. 1 f. u. Juniheft S. 222 f. vorliegt. Er hat es sehr empfindlich aufgenommen, dass Hr. Dr. Bleek, ein wegen seiner sonstigen Leistungen von ihm so sehr geachteter Schriftforscher, über die Unhaltbarkeit und Ungereimtheit des von ihm gemachten Versuchs, die johanneische und synoptische Bestimmung des Todestags Jesu als identisch nachzuweisen, auf eine ziemlich scharfe, aber nach meiner Ansicht nicht unverdiente Weise sich ausgesprochen hat. Je mehr er nun alles daran setzt, dennoch gegen Hrn. Dr. Bleek Recht zu behalten, um so mehr gibt er dadurch nur einen weitern Beleg zur Beurtheilung seines kritischen Standpunkts. Seine harmonistische Hypothese beruht auf der Annahme, dass die Formel φαγεῖν τὸ πάσχα Joh. 18, 28. einen allgemeineren und weiteren Sinn habe als bei den Synoptikern, es unterliege keinem Zweifel, dass jene Formel von der siebentägigen Feier des Passafestes durch Ostermalzeiten und Festspeisen gesagt werden könne. Zum Beweis dafür beruft sich Hr. Dr. Wieseler auf's Neue auf die schon früher von ihm citirten Stellen 5 Mos. 16, 2. 2 Chron. 30, 22. Schon diese Stellen werden künstlich genug für den gewünschten Zweck gebraucht, da sich in ihnen die reine Formel φαγεῖν τὸ πάσχα nicht findet, sondern in sie erst hineingedeutet werden muss. Man kann jedoch Hrn. Dr. Wieseler die abstrakte Möglichkeit, dass jene Formel an sich auch die siebentägige Passafeier bedeuten könne, wohl zugeben, was wird aber dadurch gewonnen? Es fragt sich ja nun erst, ob es auch wahrscheinlich sei, dass sie im johanneischen Evangelium in diesem weiteren Sinne zu nehmen ist. Dieser Wahrscheinlichkeit steht aber schon der synoptische Sprachgebrauch entgegen. Wenn die Synoptiker jene Formel schlechthin von der eigentlichen Passamalzeit ver-

Digitized by Google

Da zuvor die Reise des Apostels nach Spanien erwähnt worden ist, so will ich hier, nicht um über das τέρμα τῆς δύσεως ein

---

stehen, wie kann man annehmen, dass der vierte Evangelist einem ganz andern Sprachgebrauch folge? Es ist ja auch an sich nichts natürlicher, als dass das φαγεῖν τὸ πάσχα die Haupthandlung des Festes, das Essen des Passahlammes, von welchem das Fest selbst seinen Namen hat, bezeichnet. Ist ein anderes, zum Feste gehörendes Essen gemeint, so wird wenigstens nicht der Ausdruck Passa gebraucht, sondern es heisst, wie 2 Chron. 30, 22. das Fest essen, zum Unterschied von dem Essen des Passa, wovon V. 17 u. 18 die Rede ist, oder es ist ausdrücklich von dem sieben Tage dauernden Essen des Ungesäuerten die Rede, wie 5 Mos. 16, 3. Eine Stelle, in welcher φαγεῖν τὸ πάσχα geradezu die siebentägige Passafeier bedeutet, hat Hr. Wieseler nicht beigebracht. Spricht schon diess gegen die Wahrscheinlichkeit eines so eigenthümlichen Sprachgebrauchs im johanneischen Evangelium, so müsste doch diese Annahme durch den ganzen Zusammenhang der johanneischen Darstellung wahrscheinlich gemacht werden können. Allein gerade in dieser Hinsicht findet noch die Hauptschwierigkeit statt. Welche Tortur erlaubt sich Hr. Wieseler bei der Stelle 13, 1 f., um sie in eine an sich schon so unwahrscheinliche Annahme hineinzuzwängen! Den Sinn seiner »eigenthümlichen Erklärung dieser Stelle« gibt Hr. Wieseler Aprilheft S. 14 so an: Wie vor dem Feste des Passa Jesus, wissend, dass seine Stunde gekommen sei, aus dieser Welt zum Vater heimzugehen, die Seinen, die in der Welt blieben, geliebt hatte, so liebte er sie (von da oder von dem Feste des Passa an) bis zu Ende, und da ein Mahl veranstaltet war u. s. w. Das Hauptmoment der Stelle wäre demnach die Unterscheidung der Zeit vor und nach dem Fest, dass Jesus die Seinen am Feste und in der Zeit nach dem Fest ebenso geliebt habe, wie vor dem Fest. Diese Unterscheidung hat aber desswegen hier keinen Sinn, weil, wenn einmal die Zeit vor dem Fest so emphatisch vorangestellt wird, wie hier geschieht, um von ihr das Fest selbst und die Zeit nach dem Fest zu unterscheiden, dieser Gegensatz auch bestimmter ausgedrückt sein müsste, wie ja auch Hr. Wieseler, um seiner Erklärung einen passenden Sinn zu geben, sich genöthigt sieht, vor εἰς τέλος hineinzusetzen: von da oder von dem Feste an. Die so emphatisch vorangestellte Zeitbestimmung wäre völlig überflüssig, da das εἰς τέλος seinen genügenden Gegensatz schon in dem Präteritum ἀγαπήσας hat. Warum legt also der Evangelist so grossen Nachdruck auf das πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, dass er damit sogleich beginnt? In keinem

Digitized by Google

weiteres Wort zu sagen, sondern nur um auf die Quelle zurückzugehen, aus welcher diese Sage geflossen ist, zu einigen weiteren

---

Falle könnten nach Wieseler's Erklärung die Worte: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τὸ πάσχα gerade an dieser Stelle stehen, sondern es müsste, wenn der Evangelist sich nicht gar zu unnatürlich ausgedrückt haben sollte, heissen: εἰδὼς δὲ ὁ Ἰησοῦς, ὅτι — τὸν πατέρα, ἀγαπήσας πρὸ τῆς ἑορτῆς τὸ πάσχα τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. Die Worte πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τὸ πάσχα als Nebenbestimmung zu ἀγαπήσας zu beziehen, ist eine ganz unlogische Verzerrung der natürlichen Gedankenverbindung. Wer nicht darauf ausgeht, in der Stelle eine Schwierigkeit zu finden, die nicht in ihr liegt, kann sie nur so nehmen: Vor dem Feste des Passa aber hat Jesus in dem Bewusstsein, dass seine Stunde gekommen, — wie er die Seinen, die in der Welt waren, geliebt hatte, so sie bis ans Ende geliebt; wobei nur noch diess zu bemerken ist, dass dieses ἠγάπησεν durch den Zusammenhang von selbst die specielle Bedeutung eines besondern Erweises dieser Liebe durch eine bestimmte Handlung erhält, da das unmittelbar Folgende, die Beschreibung dessen, was Jesus an jenem Mahle that, nur die Explication dieses ἠγάπησεν ist. Man kann daher nur noch fragen, warum der Evangelist diese Zeitbestimmung πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τὸ πάσχα, die nicht auf einen blossen Zwischensatz bezogen werden kann, sondern den Leser für die ganze folgende Darstellung chronologisch orientiren soll, mit dieser sichtbaren Absichtlichkeit voranstellt. Auf diese Frage eine andere Antwort zu geben, als eben nur diese: weil der Evangelist schon hier bei dem Uebergang auf die Leidens- und Todesgeschichte Jesu der Meinung keinen Raum geben will, Jesus sei an einem andern Tage als dem 14ten Nisan gestorben, ist eine völlig vergebliche und zwecklose Mühe. Warum will man also den Evangelisten nicht sagen lassen, was er mit so klaren und bestimmten Worten sagt, und in dem ganzen Zusammenhang seiner Darstellung so consequent festhält? Keine Künstelei wird aus dem johanneischen Evangelium die evidente Wahrheit hinwegbringen, dass nach diesem Evangelium der Todestag Jesu der Freitag vor dem auf den Sabbath fallenden Passahfest war. Auch was Wieseler in einem zweiten Artikel weiter ausführt, um zu beweisen, dass die παρασκευὴ τὸ πάσχα Joh. 19, 14. nur ein zum Passafest gehöriger, in dasselbe fallender Rüsttag oder Freitag sein könne, ist nur eine weitere, nicht einmal etwas Neues enthaltende Fortsetzung der Subtilitäten, Willkürlichkeiten und Schriftverdrehungen, deren man schon in dem ersten Artikel zur Genüge gehabt hat. Man vgl. was kürzlich Hilgenfeld im

Digitized by Google

Bemerkungen über das 15te Capitel des Römerbriefs Gelegenheit nehmen.

Ich habe schon früher (man vgl. meine Schrift über den Apostel Paulus S. 406 u. 413) darauf aufmerksam gemacht, dass das genannte Capitel mehrere Stellen des zweiten Briefs an die Corinthier auf eine Weise durchblicken lässt, welche für sich schon einen Zweifel gegen die Selbstständigkeit des Verfassers jenes Capitels erwecken muss. Diese Ansicht hat sich mir weiter so bestätigt, dass sie mir ein neues Licht über die Entstehung der beiden Schlusscapitel des Römerbriefes zu geben scheint. Es ist hauptsächlich die Stelle 2 Cor. 10, 13 — 18. welche hier in Betracht kommt. Der

---

zweiten Hefte dieses Jahrg. S. 268 f. über diese Stelle vollkommen überzeugend bemerkt hat. Bedarf es eines weiteren Beweises, um diese kritische Methode in ihrer wahren Beschaffenheit kennen zu lernen! Sie ist nicht blos höchst willkürlich, sondern in der That auch wahrhaft geistlos zu nennen, da ihr eigentlichstes Wesen, selbst im besten Falle, nur darin besteht, sich an abstracte Möglichkeiten zu halten, die, so möglich sie an sich sind, doch immer wieder die concrete natürliche Wahrscheinlichkeit gegen sich haben und auf einer rein atomistischen Betrachtungsweise beruhen, die nie in den lebendigen, einfach klaren Zusammenhang der Sache eindringt, sondern immer nur eine künstlich zusammengesetzte Vorstellung zu Stande bringt, die sie mühselig genug auf den gelehrten Apparat ihrer Scheinbeweise stützt. Dafür meint sie freilich um so gründlicher zu sein, die Gründlichkeit der Exegese führt Hr. Wieseler immer im Munde, jede Frage will er »in möglichst gründlicher Weise entscheiden,« und seine wiederholte Klage über die fortgehende Abnahme aller Gründlichkeit der Schriftforschung lässt beinahe vermuthen, er wolle nächstens das Monopol aller gründlichen Exegese vollends ganz für sich in Anspruch nehmen. Wie lange wird doch diese Textes- und Verstandesquälerei noch das grosse Wort in der neutestamentlichen Kritik und Exegese zu führen wagen! Ich bin weit entfernt, Hrn. Wieseler's Redlichkeit in Zweifel zu ziehen, aber es gibt auch Vorurtheile, tief sitzende dogmatische Vorurtheile, und unter diese rechne ich vor allem das harmonistische Vorurtheil, das Hr. Wieseler zum leitenden Princip aller seiner Arbeiten über neutestamentliche Kritik und Exegese macht. Möchte er sich selbst fragen, an welchem subjectiven Interesse in letzter Beziehung dieses Vorurtheil bei ihm hängt!

Digitized by Google

Apostel spricht V. 12 von dem Gegensatz des subjectiven und objectiven καυχᾶσθαι, oder des sich selbst Rühmens und des sich in dem Herrn Rühmens. Wer sich selbst rühmt, dessen καυχᾶσθαι ist ein rein subjectives, ein nur in die Subjectivität des eigenen Bewusstseins fallendes, aller objectiven Realität ermangelndes, er hat kein anderes Object seines καυχᾶσθαι, als nur sich selbst. Wer aber in dem Herrn sich rühmt, hat einen objectiven Grund seines καυχᾶσθαι in dem Thatsächlichen, das er nur als einen von Gott bewirkten Erfolg betrachten kann. Wer sich selbst rühmt, macht sich selbst zum μέτρον seines καυχᾶσθαι, und sein καυχᾶσθαι geht ebendarum in das Maasslose, weil alles, dessen er sich rühmt, nur in seiner subjectiven Vorstellung beruht, und keine objectiv reale Basis hat, wer aber in dem Herrn sich rühmt, hat das μέτρον seines καυχᾶσθαι in dem objectiven Erfolg seiner Thätigkeit. Was daher der Apostel hier gegen seine Gegner geltend macht, ist der objective Erfolg seiner apostolischen Wirksamkeit, durch welchen er trotz alles dessen, was seine Gegner vorbringen, um ihm die apostolische Auctorität abzusprechen, als einen von Gott berufenen Apostel sich thatsächlich beurkundet hat. Das καυχᾶσθαι seiner Gegner dagegen ist ein eitles, inhaltsleeres, weil sie nichts dergleichen aufzuweisen haben, sofern sie aber doch denselben Anspruch machen, ist ihr καυχᾶσθαι nur ein καυχᾶσθαι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις: sie machen die Arbeiten Anderer zum Gegenstand ihres Ruhms. Er bezeichnet sie hiemit als solche, die in sein apostolisches Gebiet eigenmächtig eingreifen, das, was er in der Verkündigung des Evangeliums gewirkt hat, sich aneignen, sich für die eigentlichen Stifter der korinthischen Gemeinde ausgeben, während sie doch erst nach ihm gekommen sind. Diess ist es, was er hier hervorhebt, dass sie aber nicht blos erndten wollen, wo sie nicht gesät haben, sondern sogar das verderben, was er gepflanzt hatte, lässt er hier auf sich beruhen. Es genügt ihm, ihnen etwas entgegenzuhalten, was ihm nie zum Vorwurf gemacht werden konnte, was er unbestreitbar vor ihnen voraus hatte, weil er, wie in seinen Worten liegt, es sich zum Grundsatz gemacht habe, mit der Verkündigung des Evangeliums nur da aufzutreten, wo nicht schon Andere gewirkt hatten, sondern erst noch der Grund zur Stiftung einer christlichen Gemeinde gelegt werden sollte. Dabei spricht er noch die Hoffnung

Digitized by Google

aus, wenn ihr Glaube wachse, unter ihnen gross zu werden, in Gemässheit seiner Richtschnur (so dass er sich ganz an die Richtschnur halte, nach welcher Gott das Maass des ihm zugetheilten Wirkungskreises bestimmt habe, d. h. in keinem andern Gebiet wirke, als nur in demjenigen, das er als das von Gott ihm bestimmte ansehen könne), auf überschwängliche Weise, d. h. so dass der ihm bestimmte Wirkungskreis sich immer noch weiter ausdehne, um über sie hinaus, in jenseits liegenden Gegenden, das Evangelium zu verkündigen, ohne sich im Bereich einer fremden Richtschnur, innerhalb der einem Andern zugetheilten Richtschnur, in das schon Vorhandene, Fertiggewordene, von Andern Geleistete eingreifend sich zu rühmen. So spricht sich hier der Apostel in Beziehung auf seine Gegner über die von ihm befolgten Grundsätze seiner apostolischen Handlungsweise aus, und nun sehe man, wie der Verfasser des 15ten Cap. des Römerbriefs sowohl diese Hauptstelle als auch andere Stellen desselben Abschnitts, zu welchem sie gehört, vor Augen hat. Wie der Gegenstand des ganzen Abschnitts 2 Cor. 10, 12 das *καυχᾶσθαι* ist, so lässt auch der Verfasser jenes Kapitels den Apostel von seiner auf *τὰ πρὸς τὸν θεὸν* sich beziehenden *καύχησις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* reden, V. 27. Der Apostel will sich Röm. 15, 18 nicht erkühnen, etwas im Munde zu führen, was nicht *κατειργάσατο Χριστὸς* durch ihn *λόγῳ καὶ ἔργῳ* (vgl. 2 Cor. 10, 11), *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*, wie er 2 Cor. 12, 12. sagt: *τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν — ἐν σημείοις καὶ τέρασι καὶ δυνάμεσι*. Wie deutlich sehen Röm. 15, 20: *οὕτω δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστὸς, ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ*, die Worte 2 Cor. 10, 16 heraus: *εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν* (das sind die Orte, *οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστὸς*) *οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι εἰς τὰ ἕτοιμα καυχήσασθαι*. Den Grundsatz, von welchem der Apostel seinen Gegnern gegenüber spricht, wendet der Verfasser des 15. Kapitels an, den Apostel dadurch erklären zu lassen, warum er bisher, der Natur der Sache nach, nicht zu den Römern gekommen sei, und warum auch jetzt, wo er sich einen weiteren Wirkungskreis suchen müsse, nur auf der Durchreise nach Spanien, zu ihnen kommen werde. Er kann nicht nach Rom kommen, um auch nur auf kürzere Zeit daselbst zu bleiben, weil der Grund schon von Andren,

Digitized by Google

wie man annehmen muss, von einem andern Apostel gelegt ist. Man sieht hier nicht nur, wie der Verfasser des 15. Kapitels jene Stelle vor Augen hat, sondern auch wie er von ihr eine Anwendung macht, die unmöglich im Sinne des Apostels liegen konnte. Ich glaube diess schon früher (a. a. O. S. 405 f.) gezeigt zu haben, was mir nun aber hier noch besonders klar vor Augen zu liegen scheint, ist diess, dass der Verfasser jenes Kapitels nur aus Veranlassung jener Stelle den Apostel von einer Reise nach Spanien reden lässt. Warum soll denn der Apostel gerade eine Reise nach Spanien beabsichtigt haben? Hatte der Verfasser des 15. Kapitels, wie ich voraussetze und durch die weitere Ausführung wahrscheinlich machen zu können glaube, den zweiten Brief an die Korinthier vor sich, so hatte er hier die Veranlassung, den Apostel von einer beabsichtigten weitern Reise reden zu lassen. Der Apostel schreibt ja hier den Korinthiern 10, 15. 16.: ich hoffe, *εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι.* Er spricht also hier selbst die Absicht aus, seine Missionsreisen noch weiter auszudehnen und auch in den über Korinth und Achaia hinausliegenden Ländern das Evangelium zu verkündigen. Wenn nun auch das Wort *ὑπερέκεινα*, das noch genauer als *ἐπέκεινα* das über etwas hinaus Gelegene, Jenseitige, bezeichnet, einen so weiten Spielraum zulässt, dass man ebenso an ein entfernteres als ein näheres Land denken kann, so ergibt sich doch daraus noch nicht, warum es der Verfasser jenes Kapitels gerade auf Spanien bezieht, und den Apostel eine Reise dahin machen lassen wollte. Fragen wir, was der Apostel selbst unter dem *ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι* sich dachte? Da er in dem nicht lange nach 2 Cor. geschriebenen Brief an die Römer 1, 13. sagt, er habe sich schon oft vorgenommen, sei aber bis jetzt verhindert worden (wie auch 15, 22 von solchen so oft eingetretenen Hindernissen die Rede ist), so ist es keine zu gewagte Vermuthung, es sei ihm schon damals bei jenem *ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι* der Gedanke an eine Reise nach Rom weit näher gelegen, als an eine Reise nach Spanien, und er habe in jedem Falle in sein Kommen nach Rom den Hauptzweck der von ihm beabsichtigten weitern Reise gesetzt. Er kann demnach auch nicht so schlechthin nur diess als seinen Beruf betrachtet haben, *εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός.* Warum tritt nun aber die Reise nach Rom gegen die nach Spanien so sehr zurück, dass er

Digitized by Google

nur auf dem Wege dahin als ein Durchreisender die Römer sehen will (15, 24)? Lässt es sich nicht denken, wie der Apostel über einer Reise nach Spanien die nach Röm. 1, 15. ihm zunächst so wichtige Reise nach Rom, so sehr aus dem Auge verloren haben soll, so muss man um so mehr fragen, wie ein Anderer auf den Gedanken kommen konnte, ihn so direkt nach Spanien wandern zu lassen? Man könnte sagen, da einmal der Verfasser des 15. Kapitels sich daran hielt, dass der Apostel, wie er selbst sagt 2 Cor. 10, 26, nicht ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι das Evangelium verkündigen wollte, und ihm bekannt war, dass in Italien und Gallien das Evangelium schon verkündigt war, so habe er ihn nur das entferntere Spanien zum Ziel seines weiteren Reiseplans machen lassen können. Es kann jedoch diess nicht genügen, da sich unmöglich annehmen lässt, es sei schon damals in Italien und Gallien überall das Evangelium so verkündigt gewesen, dass für den Apostel daselbst kein weiterer Wirkungskreis gewesen wäre. Man muss daher doch noch einen weiteren Grund voraussetzen. Sieht man sich nun nach einem solchen um, so muss auffallen, warum der Verfasser des 15. Kapitels ihn auch auf der andern östlichen Seite nur bis nach Illyrien kommen lässt, und hier mit Einem Male die Sphäre seiner Wirksamkeit so abgegrenzt sieht, dass er über das ganze dazwischen liegende Ländergebiet hinaus seine Augen nur nach Spanien richten kann. Ist es nicht klar, dass hier gleichsam eine geographische Linie zwischen zwei apostolischen Gebieten gezogen und Rom und Italien mit den zunächst liegenden Ländern, namentlich mit Gallien, mag es damals schon bekehrt gewesen sein oder nicht, einem kirchlichen Gebiet vorbehalten werden soll, in welchem der Apostel nicht auftreten kann, ohne im Widerspruch mit seinem eigenen Grundsatz, welchen der Verfasser des 15. Kapitels sehr gern als die von Seiten des Apostels ganz nach Gebühr geschehene Anerkennung eines fremden von ihm zu respectirenden Territoriums genommen zu haben scheint, mit Andern in Collision zu kommen, welche als Verkündiger des Evangeliums auf dieses Gebiet Anspruch zu machen hatten? Konnte der Apostel in Rom nur als ein διαπορευόμενος erscheinen, so muss sich der Verfasser des 15. Kapites Rom mit Italien und den angrenzenden Ländern schon unter einer andern apostolischen Auctorität stehend gedacht haben, deren Sphäre sich weit genug erstreckte, um den Apo-

Digitized by Google

stel erst in Spanien wieder auf einen Boden kommen zu lassen, auf welchem er als Heidenapostel frei wirken konnte. Selbst Gallien dachte sich also dieser Schriftsteller in einem zu engen Zusammenhang mit Rom und Italien, als dass der Apostel anders als auf der Durchreise es betreten durfte. Auch die ältesten Traditionen der römischen Kirche über die Bekehrung Galliens weisen darauf hin, wie sehr man Gallien als ein ganz zur römischen Kirche gehörendes Land betrachtete. Sind auch diese Sagen erst später entstanden, so kann doch schon der Verfasser dieses Kapitels nach derselben Ansicht das Verhältniss Galliens zu Rom aufgefasst haben. Sehen wir so besonders aus der Umdeutung des *εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι* in das *πορεύεσθαι εἰς τὴν Σπανίαν*, wie der Verfasser des 15. Kapitels den zweiten Brief an die Korinthier vor Augen hatte, und den vom Apostel selbst ausgesprochenen Grundsatz für den apologetischen Zweck benützte, aus dessen Gesichtspunkt dieser fremdartige Anhang des Römerbriefs zu betrachten ist, so zeigt sich eine weitere Spur derselben Abhängigkeit V. 25—27. Es ist hier von der Reise des Apostels nach Jerusalem, von der Ueberbringung der für die dortigen armen Christen bestimmten Beisteuer, von ihrer Einsammlung in Macedonien und Achaia auf dieselbe Weise die Rede, wie der Apostel selbst 2 Cor. hievon spricht; auch die Motivirung dieser christlichen Pflicht durch die *κοινωνία*, welche die Christen jener Gemeinden und die jerusalemischen mit einander verbinden soll, erinnert an das vom Apostel Gesagte vgl. 8, 13. 14., 9, 12 f., aber wie spricht sich dabei zugleich das judenchristliche Interesse des Verfassers des 15. Kapitels darin aus, dass er diese Beisteuer einzig nur als ein Werk der christlichen Liebe empfiehlt, als Sache der Dankbarkeit von Seiten der Heidenchristen darstellt, die sie dafür zu beweisen haben, dass ihnen von den jerusalemischen Christen die *πνευματικά*, die Güter des Christenthums, mitgetheilt worden seien? Hievon sagt der Apostel in den Stellen seines Briefs, in welchen ihm dieser Gedanke, wenn er ihn gehabt hätte, nahe genug hätte liegen müssen, nichts, diesen Sinn verbindet er selbst mit der *κοινωνία*, von welcher er spricht, nicht, es findet sich überhaupt bei ihm nicht die geringste Andeutung darüber, dass er sich die jerusalemische Gemeinde als die Mutterkirche in einem solchen Verhältniss zu den heidenchristlichen Gemeinden gedacht habe, sondern

Digitized by Google

nur er ist es, der ihnen das Evangelium brachte, und es würde mit der Selbstständigkeit, welche er sonst mit so grossem Nachdruck für seine Verkündigung des Evangeliums in Anspruch nimmt, nicht gut zusammenstimmen, wenn er hier die durch ihn jenen Gemeinden zu Theil gewordenen christlichen Segnungen nur als eine aus Jerusalem ihnen mitgetheilte Wohlthat betrachtet hätte. So fasste der Apostel selbst seinen apostolischen Brief nicht auf, es ist nur ein von ihm verschiedener Verfasser dieses Kapitels, der ihn von seinem Standpunkt aus so auffasste, der ihn überhaupt diese gar zu bescheidene und kleinmüthige apologetische Sprache führen lässt, und ihm sogar nicht einmal das volle Prädikat seiner apostolischen Würde zugestehen zu wollen scheint. Wie wenn er absichtlich den von dem Apostel selbst in der ihm so wohlbekannten Stelle des zweiten Korinthierbriefs so bedeutungsvoll gebrauchten Apostelnamen (2 Cor. 12, 12) vermeiden wollte, wie wenn auch diess zu der Bescheidenheit und Demuth gehörte, mit welcher der Apostel wegen der durch sein Schreiben begangenen Dreistigkeit sich hier entschuldigen soll, dass er den Römern gegenüber sich nicht einmal Apostel nennt, bezeichnet er ihn V. 16 als *λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, λειτουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Wo hat der Apostel selbst sich einen *λειτουργὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ* genannt? Man sieht es diesem Ausdruck an, dass etwas Gesuchtes darin liegt. Einerseits will ihn der Verfasser nicht geradezu Apostel nennen, andererseits doch auch nicht einen blossen *διάκονος* oder *δοῦλος*, obgleich doch der Apostel selbst, aber freilich auch nur er selbst, ganz unbefangen sich so nennt. Darum also soll er ein *λειτουργὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ* sein, und zwar weil er doch Apostel ist, *εἰς τὰ ἔθνη*, wodurch wir das nicht sehr passende Bild eines wandernden Priesters erhalten, welcher das Evangelium Gottes priesterlich verwaltet, um die Heiden als wohlgefälliges Opfer darzubringen. Eine *εὐωδία Χριστοῦ* nennt sich der Apostel 2 Cor. 2, 15., so ächt priesterliche Begriffe aber hat er nie mit seinem Berufe verbunden, sondern wenn er von seinem Beruf als Heidenapostel spricht, so nennt er ihn einfach ein *εὐαγγελίζεσθαι ἐν τοῖς ἔθνεσιν* Gal. 1, 16. Ja selbst wenn er die Diener des alten und die des neuen Bundes unter demselben Gesichtspunkt einander gegenüberstellt, sind ihm

Digitized by Google

die Einen οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι, οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ προσεδρεύοντες, die Andern οἱ τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλοντες, 1 Cor. 9, 13. 14. Ohne alle Beziehung auf priesterliche Begriffe gebraucht er in demselben Abschnitt seines Briefs, welcher dem Verfasser des 15. Kapitels so sichtbar vorschwebte, den Ausdruck λειτουργία nur von einem Liebesdienst 2 Cor. 9, 12. Es darf daher auch schon diess bezweifelt werden, ob eine so priesterlich ausgeschmückte Beschreibung seines Heidenapostelamts dem Sinne des Apostels ganz gemäss ist.

Wenn ich somit das, was sich mir bei der Betrachtung des besprochenen Abschnitts auf's Neue aufdringt, mit dem schon früher in derselben Beziehung von mir Bemerkten zusammennehme, so ist es mir nicht möglich, in den beiden Schlusskapiteln des Römerbriefs die ächte Hand des Apostels zu erkennen. Ich habe schon wiederholt darauf aufmerksam gemacht, welches wichtige Kriterium zur Unterscheidung des Aechten und Unächten in den kanonischen Briefen die an manchen Stellen der einem kritischen Zweifel unterliegenden Briefe wahrnehmbare Abhängigkeit von den anerkannt ächten ist. Sieht man, wie auf der einen Seite der Apostel, wenn er der Verfasser wäre, sich selbst auf eine Weise copirt haben müsste, wie bei einem selbstständig schreibenden Schriftsteller nicht wohl anzunehmen ist, und wie auf der andern das von ihm selbst Entlehnte doch wieder anders gewendet, und in einen ihm mehr oder minder fern liegenden Gedankenzusammenhang hineingestellt wird, während aus dem Einen wie aus dem Andern und aus der ganzen Composition eines solchen Produkts die dabei zu Grunde liegende Absicht deutlich genug hervorleuchtet, so ist, wenn irgendwo in einem solchen Falle der auf innere Gründe gestützte Zweifel so bedeutend, dass er durch das, was man in der gewöhnlichen Weise zur Vertheidigung der Aechtheit geltend zu machen weiss, schwerlich gehoben werden kann. Hier kommt ja aber zu den innern Gründen auch noch das bekannte äussere Datum gegen die Aechtheit der beiden Schlusskapitel hinzu, und es ist daher der hier vorliegende Fall um so beachtenswerther, da er der Kritik zugleich zu einem Maasstab dient, um nach ihm andere analoge Fälle, deren es, wie voraus wahrscheinlich ist, noch manche geben wird, zu beurtheilen.

Was die paulinischen Briefe überhaupt betrifft, so ist in der

Digitized by Google

neuesten Zeit in kritischer Hinsicht nichts Erhebliches über sie zum Vorschein gekommen. Man bestreitet die von mir vorgebrachten Zweifel gegen ihre Aechtheit, indem man entweder geradezu ihre Bedeutung läugnet, oder sie so viel möglich zu widerlegen sucht. Dass man aber, wenn man auch meinen Argumenten nicht beistimmen zu können glaubt, durch sie sich veranlasst gesehen hätte, wenigstens den Geist und Charakter der paulinischen Briefe genauer zu untersuchen, und des Unterschieds, welcher auch unter Voraussetzung der Aechtheit zwischen zwei wesentlich verschiedenen Klassen der paulinischen Briefe zu machen ist, sich bestimmter bewusst zu werden, ist bisher meines Wissens noch sehr wenig der Fall gewesen. Die Urtheile, welche das De Wette'sche Lehrbuch über die einzelnen Briefe fällt, sind so unmotivirt und allgemein gehalten, dass mit ihnen so gut wie nichts gesagt ist, und das chronologische Werk Wieseler's beschäftigt sich nur mit der chronologischen Frage, welche für sich nichts entscheiden kann, da man selbst für die Pastoralbriefe immer wieder eine geeignete Stelle ausfindig machen zu können glaubt. Nur einer der kleineren paulinischen Briefe hat sich neuestens besonderer Aufmerksamkeit zu erfreuen gehabt, der Brief an die Philipper, was ich mir theils daraus erkläre, dass der erste gegen einen bisher für so unzweifelhaft paulinisch gehaltenen Brief erhobene Zweifel um so mehr Aufmerksamkeit auf sich ziehen musste, theils aus der Beschaffenheit des Briefs selbst, sofern er wie zur Bestreitung, so auch zur Vertheidigung bestimmtere Anhaltspunkte darbietet. Es sind zwei Monographien erschienen, welche es sich zur besondern Aufgabe machen, die Aechtheit des Briefs gegen meine Einwendungen zu vertheidigen. *Pauli ad Philippenses epistola. Contra F. Chr. Baurium defendit G. C. A. Lünemann e collegio Repetentium ac Dr. Phil. Gottingae 1847* und *Epistola ad Philippenses Paulo auctori vindicata contra Baurium. Commentatio a summe venerabili theologorum Lipsiensium ordine in certamine academico praemio regio ornata. Scripsit B. B. Brückner, Cand. theol. Lipsiae 1848.* Ich habe auch sonst schon wahrzunehmen Gelegenheit gehabt, dass die Aufgaben zu Preisschriften nicht selten aus dem Gebiet der Tübinger Kritik genommen werden. Sie hat demnach doch das Verdienst, in einer Zeit, die sich keiner sehr grossen theologischen Productivität rühmen kann, Fragen über dis-

Digitized by Google

putable Materien an die Hand zu geben. Auch Ullmann hat es ja unlängst in dem Vorwort zur dritten Decade der Studien und Kritiken für gut und nützlich erklärt, wenn sich Jüngere an der Kritik versuchen. Dass jüngere Kräfte einer so sichtbar an Altersschwäche leidenden Theologie zu Hülfe kommen müssen, ist unstreitig sehr wahr, würde man nur nicht bei den *commentationes praemio regio ornatae* gar zu sehr voraus schon wissen, wo die Palme des Sieges winkt. Ungleich grösseres Interesse als jene beiden Monographien hat für mich die Abhandlung H. Fr. Th. L. Ernesti's über Philipp. 2, 6. f. aus einer Anspielung auf Gen. 2. 3. erläutert in den Theol. Stud. und Krit. 1848. 4. H. S. 858—924. Sie ruft auf eine sehr erfreuliche Weise einen in der Theologie berühmten Namen in's Andenken zurück, und gibt ein schönes Zeugniss des unbefangenen Standpunkts, auf welchem ihr Verfasser steht, schon durch die einleitenden Worte: meine Ansicht sei nicht sofort dadurch zurückzuweisen, dass man sich darauf berufe, wie die Aechtheit unsers Briefs, bei deren Annahme sie allerdings unmöglich sei, da nach ihr derselbe nicht wohl vor dem Ende der Regierung Hadrians geschrieben sein könnte, anderweitig feststehe. Der Zweifel könne nur dann gründlich überwunden werden, wenn wir ihm die Stützen, auf denen er beruhe, zu nehmen im Stande seien. Und möge doch gerade diess zu dem ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ vor Allem erfordert werden, dass wir Jedem, der die Wahrheit redlich suche, in die Werkstätte seiner Gedanken nachgehen, um gemeinsam Alles zu prüfen und das Beste zu behalten. Ich werde daher in den nachfolgenden Bemerkungen vorzugsweise auf diese gründliche, von einem tiefern Blick in die paulinischen Briefe zeugende und für das richtige Verständniss jener schwierigen Stelle förderliche Abhandlung Rücksicht nehmen [1]).

Ich habe meine Bedenken über den Philipperbrief in die drei Hauptmomente zusammengefasst: 1. den Anklang an gnostische Ideen in der Stelle 2, 6 — 9. 2. den Mangel an einem ächt paulinischen Inhalt, 3. das Auffallende in einigen geschichtlichen Angaben.

Bei dem ersten dieser drei Punkte nehmen es die Verfasser der

1) Nur aus dem Liter. Anzeiger 1848 Nr. 66. S. 528 kenne ich *A. Tholuckii disputatio christologica de loco Pauli ep. ad Phil.* c. II, 6. 9. Halis 1848.

Digitized by Google

beiden Monographien sehr leicht. Sie meinen, wenn sie nur zeigen können, dass jeder der in der genannten Stelle vorkommenden Ausdrücke sich erklären lasse, ohne an etwas Gnostisches zu denken, so sei alles geschehen: das eigentliche Moment der Sache heben sie nicht hervor. Die Stelle erklärt der Eine, Lünemann, so: Christus habe von Ewigkeit die Würde des Schöpfers und Weltregenten genossen, und sei desswegen mit göttlicher Herrlichkeit von dem Vater bekleidet gewesen, nichts desto weniger aber habe er eine Gott gleiche Existenzweise nicht an sich reissen wollen, sondern sich freiwillig entäussert. Daraus erhelle, wie im Geiste des Apostels der Gedanke des οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο habe entstehen können. War Christus die εἰκὼν τοῦ θεοῦ oder ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, d. h. Schöpfer, Herr und Erhalter von Allem, so habe er gewiss an sich auch die Macht haben müssen, die Entäusserung der Herrlichkeit, die er schon hatte, und die Annahme der menschlichen Natur zu verweigern, und dagegen der Gott gleichen Existenzweise sich zu bemächtigen. Diess hätte er gekonnt, wenn er Gott sich zu unterwerfen und seinen Absichten zu dienen nicht gewollt hätte, sondern vielmehr ebenso unabhängig, wie Gott, hätte regieren wollen. Christus sei zwar Schöpfer und Erhalter von Allem gewesen, aber nur durch Gott, so dass er bei der Schöpfung der Welt nur als Diener und Organ Gottes gebraucht wurde (a. a. O. S. 11). Ist dadurch die Sache erklärt? Muss man nicht fragen, wie der Apostel auch nur auf den Gedanken kommen konnte, für möglich zu halten, dass Christus etwas hätte wollen können, was theils an sich schlechthin unmöglich war (wie kann denn der, welcher das, was er ist, nur durch einen Andern ist, aus seinem Abhängigkeitsverhältniss so heraustreten, dass er auf absolute Weise ist, was er nur auf abhängige sein kann?), theils wenigstens das sittliche Verhältniss des Gehorsams aufgehoben hätte? Nicht anders ist es bei dem andern Apologeten, Brückner. *„Vivendi rationem cum Deo aequalem tum habuisset Christus, si eadem, qua Deus est, dignitate ornatus fuisset; dignitas vero divina in eo reperitur, quod Deus κύριος πάντων est; hanc igitur κυριότητα sua sponte sibi arripere non voluit Christus, quamvis in forma dei constitutus dignitatis quoque sibi perpetrandae cupiditate facile excitaretur* (wie lässt sich eine solche Begierde bei Christus voraussetzen?), *sed tum demum, quum ea*

Digitized by Google

fecisset, quae vv. 7 et 8 leguntur, hac dignitate potitus esse dicitur v. 11. Es sei zwar nicht zu läugnen, dass diess, von Christus gesagt, beim ersten Anblick der Natur Christi zu widerstreiten scheine. Nothwendig habe der Schriftsteller etwas Löbliches von Christus aussagen wollen, wie es aber dem, der *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* Gott so nahe war, zum Lobe gereichen könne, *si quod habere ei non conveniebat, sibi non quaesivit?* Allein, ist die Antwort, *primum auctor non verba facit de re, quae Christo non conveniebat, sed de re, quam certo quidem, sed posteriore tempore accepturus erat a deo* (v. 7. f.). *Ac deinde hoc animadvertendum est, auctori id maxime curae fuisse, ut submissum, quo florebat Christus, animum quam gravissime describeret. Fieri vero potuisse illud, quod Christus non fecisse dicatur, nemo negabit* (ich wenigstens muss diess läugnen, schon der abstrakte Gedanke an eine solche Möglichkeit hebt sich auf); *ergo non singula justo plus quasi premenda sunt, sed tota auctoris sententia semper observanda est, quae, si subsequentia v. 7. strictim annectimus, haec est: Christus, quum tam excelsus esset, ut in forma Dei versaretur, nova jura divina sibi arrogare non tantum non voluit, sed quod magis ea quoque, quae habuit, jura deposuit, hominum causa* (a. a. O. S. 28). Kann man nur so über die Schwierigkeit hinwegkommen, dass man es mit den Worten nicht zu genau nimmt, sich mehr nur mit einer allgemeineren Bestimmung ihres Sinnes begnügt, so wird sich immer wieder dieselbe Frage aufdringen. In weit höherem Grade wird man sich daher in jedem Fall durch Ernesti's Untersuchung befriedigt sehen, welche den eigentlichen Fragepunkt nicht umgeht, sondern ihm recht absichtlich nachgeht, um durch eine genaue Analyse der in der Stelle liegenden Momente dem Sinne des Schriftstellers so nahe als möglich zu kommen.

Ernesti stellt die dreifache Frage auf: 1. Ob ich Recht habe, wenn ich sämmtliche Erklärungen, welche bis dahin zu unserer Stelle beigebracht sind, als unzureichend verwerfe; 2. ob ich Recht habe, in der Weise, wie ich unsere Stelle aus der Voraussetzung gnostischer Ideen und Ausdrücke erkläre; 3. ob sich unsere Stelle überall nicht aus einem dem Apostel Paulus erweislich geläufigen Vorstellungskreise zur Klarheit bringen lasse?

Digitized by Google

Bei der Beantwortung der ersten Frage stimmt Ernesti mir bei. Durch eine genaue Classificirung und Analyse der verschiedenen bei den drei Hauptsätzen, welche die Stelle enthält, möglichen Auslegungen ergeben sich ihm folgende Resultate: Der Ausdruck ἁρπαγμὸς kann in Verbindung mit οὐχ ἡγήσατο nur im Sinne eines lateinischen *participii futuri passivi* aufgefasst werden, so dass von Christus ausgesagt wird: *non rapiendum sibi duxit*, wie man auch diesen Sinn dem Worte ἁρπαγμὸς in dieser Verbindung vindiciren mag. In Betreff der beiden andern Sätze des εἶναι ἴσα θεῷ und des ἐν θεᾷ μορφῇ ὑπάρχων fragt sich, ob sich die Verschiedenheit des Erstern von dem Letztern schon durch ein abstractes Setzen dessen, was Christus als ἐν μορφῇ θεᾷ ὑπάρχων nicht hatte, nachweisen lasse. Da εἶναι ἴσα θεῷ nicht *aequalem esse Deo*, sondern nur *aequali esse modo, quo Deus est*, heissen kann, so kann man als Subject der Stelle entweder den λόγος ἄσαρκος oder den λόγος ἔνσαρκος nehmen. Im erstern Falle, wenn Christus in seiner vorweltlichen Präexistenz das Subject ist, muss man sagen: wenn er die göttliche *beatitas* und *gloria* (denn nur diese, nicht die *potestas divina* kann man unter τὸ εἶναι ἴσα θεῷ verstehen) nicht rauben wollte, so hatte er sie noch nicht. Hätte er sie denn nun etwa dadurch bekommen können, dass er ungehorsam die Sendung auf die Erde zu übernehmen sich weigerte? Ein undenkbarer Gedanke! Konnte aber Christus, indem er in jener Rücksicht Gott ungleich war, dadurch ihm nimmer gleich werden, dass er in dem Verhältnisse blieb, in welchem er war, so wäre das Streben des λόγος, doch auf diese Weise das εἶναι ἴσα θεῷ sich anzueignen, ein so rasendes gewesen, dass Paulus es auch nicht einmal negativ von Christus auszusagen vermocht hätte. Im zweiten Fall, wenn man den λόγος ἔνσαρκος, den historischen Christus, zum Subject der Stelle macht, ergibt sich die ebenso unhaltbare de Wette'sche Erklärung. Man übersetzt: *Christus hac in terra, quanquam poterat, gloriosus esse noluit*, aber wie will man sich dieses *poterat* denken? Welcher Zusammenhang ist zwischen dem, was Christus *potentia* hatte, und dem, was er nicht an sich riss, wiewohl er's hätte an sich reissen können? Ist das Letztere etwas von der Person Christi Verschiedenes, Ehre bei den Menschen, zeitliche Herrlichkeit, so lag ja der Besitz davon ausserhalb der Peripherie der Persönlichkeit Christi, hing also nicht

Digitized by Google

von Christi Wesen ab. Soll aber das, worauf Christus verzichtete, das Kundgeben der göttlichen δόξα, die er *potentia* in sich hatte, in seiner geschichtlichen Laufbahn sein, so hat er ja dieses Kundgeben seiner δόξα in Lehre und Leben nicht unterlassen. Da man nun bei einem blos abstracten Setzen dessen, was Christus als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων noch nicht hatte, und obwohl er's hätte haben können, doch nicht haben wollte, aus der Rathlosigkeit nicht herauskommt, so scheint nur übrig zu bleiben, dass man sich nach einer concreten Voraussetzung umsieht, welche etwa in einer dem Verfasser unseres Briefs bekannten Lehrweise oder Geschichtsdarstellung vorlag, und welche er auf sie anspielend benützte, um Christi demuthsvolle Selbstverläugnung in das rechte Licht zu stellen. Als eine Lehrweise dieser Art bietet sich zunächst die alexandrinische jüdische Philosophie dar, indem jedoch auch die philonische Logoslehre sich unzureichend zeigt, das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ aus ihr zu erklären, so ist nun hier der Ort, wo die von mir versuchte Erklärungsweise in den Zusammenhang der verschiedenen Auffassungen der Stelle eingreift und in Erwägung zu ziehen ist.

Die Haupteinwendung, welche Ernesti gegen mich macht, ist, dass wenn ich aus dem Sprachgebrauch der Gnostiker nachzuweisen suche, das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν sei gleichbedeutend mit dem εἶναι ἴσα θεῷ, in unserer Stelle Christus, als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, bereits als der mit dem Vater Identische erscheine. „Dann hat er also das εἶναι ἴσα θεῷ, und dieses ist nicht etwas, das zu werden er zu einem *actus rapiendi*, wie jener Aeon, machen zu müssen, hätte irgendwie glauben können. Wir behalten also nicht den Gedanken: Christus war Gott ungleich, aber obwohl er in Gottes Gestalt war, fiel's ihm doch nicht bei, Gott gleich werden zu wollen. Vielmehr entsteht dieser Gedanke: Wiewohl Christus als in Gottes Gestalt befindlich Gott gleich war, wollte er ihm doch nicht gleich werden. Denn etwa zu übersetzen: Wiewohl Christus Gott gleich war, wollte er ihm doch nicht gleich bleiben, geht desshalb nicht, weil in dem οὐχ ἁρπ. ἡγ. liegen soll, dass Christus das εἶναι ἴσα θεῷ noch nicht besass. Aber wenn Christus als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων Gott schon gleich war, so liess sich von ihm überall nicht aussagen, dass er's nicht hätte werden wollen, noch weniger, dass solche Absicht würde ein Raubversuch gewesen sein. Demnach

Digitized by Google

kann, sollen die Ausdrücke ἐν μορφῇ θεῦ und ἴσα θεῷ nur aus dem Gnosticismus verständlich sein, der Ausdruck οὐχ. ἁρπ. ἡγ., der dann keine Negation des excentrischen Gedankens, wie ihn die Sophia gehabt habe, bei Christus mehr enthalten kann, eben nicht aus dem Vorstellungskreise desselben erklärt werden." Ich gebe zu, dass meine Ansicht, wie sie hier nach meiner eigenen Darstellung gegeben ist, noch einer Erläuterung bedarf. Ich habe ausdrücklich gesagt, dass ein solches Sein und Nichtsein, ein solches Haben und Nichthaben, wie in den beiden einander gegenüberstehenden Sätzen unserer Stelle ausgesprochen ist, nur auf dem geistigen Gebiet möglich sei. Es sei der Unterschied des an sich Seienden von dem, was nicht blos an sich, sondern auch für das Bewusstsein ist. Wenn ich nun nachher behauptete, dass nach dem Sprachgebrauch der Gnostiker beides, das ἐν μορφῇ θεῦ ὑπάρχειν und das ἴσα θεῷ εἶναι, gleichbedeutend sei, so setzte ich jene Unterscheidung dabei voraus. Beide Ausdrücke bezeichnen dasselbe Verhältniss der Aeonen oder geistigen Subjecte zu Gott, aber mit jenem Unterschied. Indess kommt hier noch ein weiteres Moment in Betracht. Jener Aeon, welcher das absolute Wesen Gottes erfassen und begreifen wollte, und weil er das an sich Unmögliche erstrebte, aus dem πλήρωμα in das κένωμα fiel, kam ja zuletzt doch in das Pleroma, in das am Schlusse des Weltlaufs alles Geistige zur Einheit mit dem Absoluten aufgenommen wird. Dadurch lernen wir nun auch erst jenes widernatürliche Streben recht verstehen. Widernatürlich war es nur, sofern jener Aeon auf unmittelbare, unvermittelte Weise haben wollte, was erst durch den ganzen Process, in welchem nach gnostischer Anschauung die Weltentwicklung besteht, vermittelt werden musste. Daher muss jenes Streben selbst aus einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden, es war widernatürlich, sofern es in dem Aeon aus einem der Natur der Sache widerstreitenden Triebe seiner Subjectivität entstand, sofern es aber zugleich der Anfang war, mit welchem, als ihrer Voraussetzung, die Weltentwicklung ihren Verlauf nahm, war es ein nothwendiges Moment, wie die Entstehung der Welt, wenn sie als Abfall gedacht wird, immer beides zugleich ist, subjectiv willkürlich und objectiv nothwendig. Halten wir uns nun an die in unserer Stelle gebrauchten Ausdrücke, so ergibt sich aus ihnen die in sich wohl zusammenhängende Vorstellung: Jener Aeon

Digitized by Google

beging einen Raub, weil er, der in der Qualität eines göttlichen Wesens an sich auch die geistige Fähigkeit in sich hatte, sich mit dem Absoluten zu vereinigen, oder die Einheit mit dem Absoluten in sich subjectiv zu verwirklichen, diese Identität mit dem Absoluten, welche erst durch den ganzen Weltprocess realisirt werden konnte, gleichsam sprungsweise, mit Einem Male, durch einen gewaltsamen Akt, oder wie durch einen Raub an sich reissen wollte. So erhält auch erst die bildliche Vorstellung eines ἁρπαγμὸς ihre eigentliche Bedeutung. Es war ein Raub, weil der Aeon willkürlich und gewaltsam vorgreifend an sich reissen wollte, was erst in einer bestimmten Ordnung ihm zu Theil werden konnte. Nicht blos das Selbstsüchtige und Eigenmächtige, sondern auch das Anticipirende gibt hier den vollen Begriff des ἁρπαγμός. Ich sehe nicht, was die von mir gegebene Erklärung unserer Stelle noch vermissen liesse, wenn wir von der Voraussetzung ausgehen, der Schriftsteller habe diesen gnostischen Ideenkreis vor sich gehabt, und so einen solchen ἁρπαγμὸς, wie derjenige war, welcher in jenem Aeon zum bestimmten Gedanken und Willensakt geworden sein sollte, von Christus negirt. Wie genau passt nun alles auf einander! Wie der ἁρπαγμὸς bei jenem Aeon darin bestand, dass er auf voreilige, hastig vorgreifende Weise auf einmal haben wollte, was er nachher doch erhielt, so ist ja auch bei Christus das ἑαυτὸν κενῶν und das ἑαυτὸν ταπεινῶν mit allem, was dazu gehört, nur der Weg, auf welchem ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε u. s. w, Man kann alles, was in diesem Sinne V. 9. 10. 11. von Christus gesagt wird, nur als die Explication des εἶναι ἴσα θεῷ nehmen, unter welchem, wie Ernesti richtig bemerkt (a. a. O. S. 874), nicht sowohl eine Gleichheit, Identität des Seins, als vielmehr eine comparative Aehnlichkeit des Seins zu verstehen ist, aber die Hauptsache ist nun eben diess, dass dieses εἶναι ἴσα θεῷ durch alle hier aufgeführten Momente vermittelt ist, oder dass es Christus erst zur Belohnung seines Gehorsams zu Theil wird. Sobald aber der ἁρπαγμὸς moralisch genommen wird, hebt sich die Sache so unmittelbar in sich selbst auf, dass man nicht begreift, wie sie auch nur im Sinne einer Verneinung von Christus ausgesagt werden kann. War Christus ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, so hatte er als solcher die Qualität eines göttlichen Wesens. War nun aber dieses ἐν μορφῇ

Digitized by Google

θεῷ ὑπάρχειν noch kein εἶναι ἴσα θεῷ, so muss vorausgesetzt werden, dass das, was er an sich war, als ἐν μ. θ. ὑπάρχων, erst dadurch zu einem εἶναι ἴσα θεῷ werden, oder zum wahren und wirklichen Inhalt seines Selbstbewusstseins werden konnte, nachdem er seine göttliche Natur auf dem Wege des sittlichen Sterbens durch die Erprobung seines Gehorsams bethätigt hatte. Hing aber das εἶναι ἴσα ganz am Begriff des Sittlichen, wie kann Christus auch nur entfernt der Gedanke an die Möglichkeit zugeschrieben werden, ohne sittliche Bethätigung zu erhalten, was nur Folge der sittlichen Bethätigung sein kann? Es ist daher klar, dass der Schriftsteller nicht von sich selbst darauf gekommen sein kann, auch nur verneinend von Christus auszusagen, dass er einen solchen in seinem eigenen Widerspruch sich aufhebenden Gedanken oder Vorsatz gehabt habe, er kann ihm nur durch einen bestimmten äussern Anlass nahe gelegt worden sein, was bietet sich aber in dieser Hinsicht natürlicher dar als die Annahme, er habe jene bekannte That des gnostischen Aeon, zu welcher das hier von Christus Gesagte eine so auffallende Analogie bildet, vor Augen gehabt? Was von Christus im sittlichen Sinne gesagt, widersinnig lautet, hat in der spekulativen Weltanschauung der gnostischen Systeme seinen guten Sinn: es ist der Gegensatz des Unmittelbaren und Vermittelten, der Freiheit und der Nothwendigkeit, des Subjectiven und Objectiven, welcher hier in der symbolisch-mythischen Weise der Gnostiker aufgefasst ist, oder der Gedanke, dass, wenn das geistige Subject mit dem Absoluten sich Eins wissen kann, diese Einheit keine unmittelbare ist, wie sie im theoretischen Bewusstsein sich darstellt, sondern praktischer Natur, d. h. nur auf dem langen Wege des Weltentwicklungsprocesses realisirt werden kann. Welchen Begriff aber auch die Gnostiker mit dieser That ihres Aeons verbunden haben mögen, sie stellt sich unläugbar als ein ἁρπαγμὸς dar, und wer wüsste demnach etwas zu nennen, was unserer Stelle analoger und adäquater wäre?

Doch eben hier ist nun der Hauptpunkt, wo von Ernesti Einsprache gegen meine Auffassung geschieht. Nicht der Ideenkreis der gnostischen Systeme schwebte dem Schriftsteller vor, sondern eine alttestamentliche Geschichtsdarstellung. Ernesti parallelisirt unsere Stelle mit der Darstellung vom Fall der ersten Menschen in der Genesis Kap. 2. 3. Das Moment, das der Apostel beim Niederschreiben

Digitized by Google

unserer Stelle aus der Geschichte des Sündenfalls vor Augen hatte, und das derselben ihre eigenthümliche Färbung verlieh, war zunächst das Gelüsten der ersten Menschen nach eigenmächtiger Selbstüberhebung zur Gottgleichheit in einer Weise, wie diese ihnen nicht zukam. Es war hauptsächlich das ἔσεσθε ὡς θεοὶ (Gen. 3, 5. LXX), was sie verleitete, einen Raub zu begehen an den Früchten des Baums, welchen ihnen Gott nicht wie die übrigen zugewiesen, sondern als ein vorrechtliches Besitzthum der Elohim ausgenommen hatte (Gen. 3. 22.: Ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονε ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, τῷ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν). Werde der Ausdruck οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ als Anspielung auf Gen. 3, 5. gefasst, so erhalten wir den dem Zusammenhang unserer Stelle durchaus angemessenen Gedanken: Christus machte nicht hochmüthigerweise Anspruch auf ein autonomisches Leben, das allein Gott zukommt, das dieser sich als sein Eigenthum reservirt hat. Ein zweites Moment, welches auf die Form unserer Stelle eingewirkt habe, soll in dem Zuge der Urgeschichte liegen, wornach die Androhung des Todes (Gen. 2, 17.) gegen die Uebertreter ausgeführt werde. (Gen. 3, 16—22.) Die ersten Menschen raubten in hochmüthigen Gelüsten etwas, das ihnen nicht gehörte. Dafür wurde ihnen entzogen, was ihnen zugedacht war, das ewige Leben (Gen. 3, 24.). Diess war für sie, welche in dieser Rücksicht Gott gleich werden sollten, eine Erniedrigung und Schmach. Christus enthielt sich nicht nur eines solchen Beginnens, mehr noch, er setzte sich selbst herunter, übernahm gehorsam etwas, das ihm gar nicht zukam, den Tod, ja den schmachvollen Kreuzestod. Darum theilte denn Gott ihm, während er über die ersten Menschen eine Schmach verhängt hat, ein herrliches Loos zu (a. a. O. S. 889 f.). Den Schwierigkeiten, welche sich hier sogleich entgegenstellen, sucht Ernesti selbst so viel möglich zu begegnen. Sieht man auch darüber hinweg, dass der Pluralis θεοὶ (ἔσεσθε ὡς θεοί) freilich für Paulus keine Bedeutung haben konnte, so nimmt es doch Ernesti mit der weitern Schwierigkeit, dass in der Genesis die eigenmächtige Selbsterhebung zur Gottgleichheit eine bestimmte Beziehung zum Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen hat, gar zu leicht. Man habe nur auf das Hauptmoment ἔσεσθε ὡς θεοὶ zu sehen. Welche Deutung Paulus dem Baum der Erkenntniss gegeben habe, darüber gewähre keine Stelle seiner Briefe ausdrücklich

Digitized by Google

Aufschluss. Ob es indess zu gewagt sein sollte, zu supponiren, dass er bei demselben überall nur daran gedacht habe, dass die ersten Menschen nicht selbstständig und willkürlich zwischen Gutem und Bösem unterscheiden lernen, also nicht autonomisch werden, sondern immer und überall Gott als ihren Herrn und Gebieter, und sein Gebot als ihr Lebensgesetz ansehen sollten? Dass Paulus den Baum der Erkenntniss in jener Erzählung nicht gepresst, sondern auf das Moment der eigenmächtigen Verkehrung des von Gott geordneten Verhältnisses, wornach der Mensch Gehorsam üben soll, das grösste Gewicht gelegt habe, könne man wohl daraus schliessen, dass er Röm. 5, 12. den Baum der Erkenntniss gar nicht erwähne. Er habe überhaupt diesen Zug der Geschichte nicht mit solcher strikter Weise nehmen können, aus dem Grunde schon, weil er Christo, dem *ἄνθρωπος*, den er Adam gegenüberstellte, die höchste Einsicht zuschrieb, und ihn doch als den *μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* wusste. Er hätte dann die *ὑπακοὴ τοῦ ἑνὸς* Röm. 5, 19 specifisch darein setzen müssen, dass Christus in der Unkenntniss des Guten und Bösen geblieben sei. Oder aber, wenn ihm die höhere Einsicht, zu welcher die Erkenntniss des Guten und Bösen gehört, als preiswürdig vorkam, so hätte er doch, weil er dann ohne Erkenntniss, ohne Durchgang durch die Sünde, ohne dass der Mensch an sich selbst die befleckende Erfahrung des Bösen machte, für unmöglich hätte halten müssen, einen sündlosen *ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστὸς* mit jener Erkenntniss nur dann zu denken vermocht, wenn er etwa, wovon er doch weit entfernt war, auf doketische Weise die volle Wahrheit der menschlichen Natur in Christo geläugnet hätte (S. 992 f.). Aus allem diesen kann ich nur die Folgerung ziehen, wie fern es dem Apostel, wenn er unsre Stelle schrieb, liegen musste, an jene Erzählung zu denken. Wie hätte er die Vorstellung eines *ἁρπαγμὸς* noch festhalten können, wenn er so Vieles fallen liess, woran sie wesentlich hängt? Es lässt sich ja aber überhaupt, wenn wir vom Standpunkt jener Erzählung aus unsere Stelle mit den beiden einander gegenüberstehenden Sätzen, auf deren Auffassung es hauptsächlich ankommt, betrachten, keine klare und runde Vorstellung der Sache gewinnen. Was soll, so betrachtet, das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* und das *εἶναι ἴσα θεῷ* sein? Wir können, sagt Ernesti, in der Bezeichnung Christi durch *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* nur den

Digitized by Google

Phantasieausdruck dafür sehen, dass er in seiner Präexistenz mehr war, als ein Knecht Gottes, wie es die Menschen sind, etwa *υἱὸς θεῦ* im eminenten Sinne, *δεύτερος θεὸς* des Philo, ein reiner Lichtreflex Gottes, *εἰκὼν τῦ θεῦ*, und müssen darauf verzichten, uns diesen Phantasieausdruck begrifflich klar zu machen. Genug, Christus hätte, da er ursprünglich mehr war, als der nach Gottes Bilde geschaffene Mensch, noch eher als dieser auf den Gedanken kommen können, autonomisch sein zu wollen; allein er negirte sich selbst, begab sich dieses Mehrseins, wollte nur sein, was die Menschen sein sollen, ein Knecht Gottes. Also er blieb in bewusster Abhängigkeit von Gott, und machte sich den Menschen gleich. Das Erste ist das *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, das Zweite das *ἑαυτὸν ἐκένωσε*. Doch haben wir, da *θεὸς* wegen des *ὑπήκοος* als der Herrschende, Gebietende zu fassen ist, bei der *μορφὴ θεῦ*, welche Christus aufgab, speciell an die Herrschergestalt, die Weise, sich als Herrscher zu geriren, zu denken, welche Christo im Sinne der alexandrinisch jüdischen Philosophie als Gottes erstgeborenem Sohne eigenthümlich war. Das was ihm Gott schenkte, ist der Name über alle Namen, der Name des Herrn, die allgemeine Anerkennung, dass er der Herr sei. Und diess war allerdings eine neue Erwerbung, welche er in der Präexistenz nicht hatte; und welche andere Vergeltung wäre für den, der Herrscher war, aber in Selbstverläugnung Knecht wurde, möglich und passend, als gerade diese, dass er zur allgemeinen Anerkennung seiner *κυριότης* gelangt? Gerade erst bei der Rücksichtnahme auf die *κυριότης* Christi in seiner Präexistenz wird es vollkommen deutlich, wie Paulus den Vergleich mit den ersten Menschen so stellen konnte, dass er sagte, obgleich Christus in Gottes Gestalt war, wollte er's doch nicht so machen wie sie, doch nicht in Bezug auf die Autonomie sein wie Gott, der der schlechthin Unabhängige ist. Denn kamen die ersten Menschen, welchen doch nur die Herrschaft über die Erde, die Fische im Meere u. s. w. Gen. 1, 28 übertragen war, auf den Gedanken autonomisch sein zu wollen, wie viel eher hätte Christus, dem eine viel umfassendere Herrschaft zugetheilt war, auf ihn kommen können! Ihm aber fiel diess gleichwohl nicht ein, sondern er begab sich jener Herrscherhoheit, und nahm die Erscheinungsweise eines Knechts an, indem er ward *ὡς εἷς ἐξ ἀνθρώπων*. (S. 113 ff.) Allein gerade wenn

Digitized by Google

wir die Stelle so nehmen, wird ja nur recht klar, wie überflüssig und bedeutungslos die Vorstellung eines ἁρπαγμὸς wird, es könnte ebenso gut heissen: ὃς ἐν μ. θ. ὑπάρχων οὐχ ἡγήσατο ἴσα, oder ἴσος εἶναι θεῷ. Das Moment der Vergleichung soll ja in dem ἔσεσθε ὡς θεοὶ die Autonomie sein, dass sie sein wollten wie Gott, der der schlechthin Unabhängige ist. Es liegt also auch schon in dem ἴσα εἶναι θεῷ dasselbe, was nur auch noch durch den ἁπαγμὸς ausgedrückt wäre, und doch muss man gerade den ἁρπαγμὸς für die Hauptvorstellung halten. Warum hätte also der Apostel, wenn ihm doch der Baum der Erkenntniss nur Nebensache war, den auf ihn beziehenden ἁρπαγμὸς zur Hauptsache gemacht, da er doch dasselbe auch ohne diesen für seine Vorstellung vom Sündenfall gar nicht wesentlichen Ausdruck sagen konnte? Sollte man nicht erwarten, er werde, wenn er auf den Sündenfall anspielen wollte, statt οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο u. s. w. eher gesagt haben, er habe nicht auf eine ungesetzliche, dem Willen Gottes widerstreitende Weise Gott gleich werden wollen? Warum macht also der Schriftsteller gleichwohl den ἁρπαγμὸς zum Hauptpunkt, um den sich hier alles bewegt? Offenbar, weil nicht blos im Allgemeinen davon die Rede ist, dass man etwas nicht sein oder werden soll, was man nicht sein oder werden darf, sondern vielmehr der bestimmte specifische Gedanke der Stelle diess ist, dass man nicht auf voreilige, hastig zugreifende Weise etwas an sich ziehen soll, worauf man zwar an sich ein Recht hat, was man aber nur auf einem bestimmten Wege, und erst wenn man die ganze Reihe der daran geknüpften Bedingungen erfüllt hat, erlangen kann. Man darf ja nicht übersehen, dass die über alles erhabene Ehre und Würde, zu welcher Jesus erhöht wird, nur der reelle Besitz dessen ist, was das εἶναι ἴσα θεῷ in sich begreift, worauf er als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων an sich das Recht hatte. Nur vorher also, ehe es in der von Gott bestimmten Ordnung geschah, auf abrupte Weise sollte er es nicht haben. Aus dieser unläugbaren, dem Zusammenhang der Stelle allein entsprechenden Bedeutung des Ausdrucks ἁρπαγμὸς erhellt auch, warum gerade diese Form des Worts gebraucht ist, und die neuestens von Tholuck wieder vertheidigte ältere Auslegung, nach welcher er die Gottgleichheit nicht für einen Raub, d. i. nicht für ein selbstsüchtig festzuhaltendes Gut hielt, wobei ἁρπαγμὸς unphilologisch für ἅρπαγμα ge-

Digitized by Google

nommen werden muss, ganz unzulässig ist. Es hatte ja den reellen Besitz des εἶναι ἴσα θεῷ noch nicht, es muss daher in ἁρπαγμὸς der Begriff des Actus festgehalten werden, und zwar eines Actus, der als solcher ein blosser *conatus* ist, da das voreilige Ergreifen dessen, was man der Natur der Sache nach durch einen solchen Actus nicht erhalten kann, den Actus von selbst zu einem Conatus macht. Wie schief wäre nun aber die Vergleichung, wenn wir in allem diesen eine Anspielung auf den Sündenfall sehen wollten? War denn der Sündenfall auch ein solcher ἁρπαγμός? Die ersten Menschen griffen nach etwas, was sie nicht blos damals noch nicht vorgreifend an sich reissen, sondern überhaupt nach der Absicht Gottes oder der Elohim nicht erhalten sollten, und als sie gleichwohl thaten, was sie nicht hätten thun sollen, war es nicht blos ein Actus, welcher der Natur der Sache nach ein blosser conatus geblieben wäre, sondern sie kamen wirklich in den Besitz dessen, was sie nicht hätten haben sollen. Wie das ἔσεσθε ὡς θεοὶ sie zur That verleitete, so heisst es ja nachher Gen. 3, 22 ausdrücklich: ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονε ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν. Ebenso wenig passt das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν zu dieser Parallele. Wie in Beziehung auf Christus damit gesagt werden soll, er hätte an sich das εἶναι ἴσα θεῷ haben können, er habe ein gewisses Recht darauf gehabt, so müsste ja auch von den ersten Menschen vorausgesetzt werden, dass sie, so wie sie waren, an sich eine gewisse Berechtigung gehabt haben, das zu thun, was sobald es geschehen ist, nur als das grösste Unrecht, als die Sünde des Ungehorsams dargestellt ist.

Die Behauptung, dass unsere Stelle eine Anspielung auf Gen. 3. enthalte, kommt somit einzig nur darauf hinaus, dass, wie es Gen. 3, 2. heisst ἔσεσθε ὡς θεοὶ, so hier der Ausdruck εἶναι ἴσα θεῷ gebraucht ist. Es ist in beiden Stellen im Allgemeinen von einem Gottgleichsein die Rede, sobald man aber die Sache näher betrachtet und nach ihren verschiedenen Beziehungen sich genauer explicirt, passt nichts mehr auf einander, die einzelnen Züge sehen sich gar zu wenig gleich, aus dem natürlichen Grund, weil die Hauptvorstellung des ἁρπαγμὸς in seinem specifischen Sinne in der Erzählung der Genesis nichts Entsprechendes hat. Wie ganz anders ist es dagegen, wenn man an den gnostischen ἁρπαγμὸς denkt! Die ganze Stelle erhält dadurch sogleich das gewünschte Licht, es ist eine voll-

Digitized by Google

kommene Analogie auf beiden Seiten, die Hauptvorstellung ist adäquat, und die einzelnen Momente treten in das rechte Verhältniss zu einander. Während man bei der versuchten neuen Erklärung ausser jenem Einen Ausdruck nichts hat, was an die Genesis erinnern könnte, hat der gnostische ἁρπαγμὸς auch eine ganz gnostisch lautende Umgebung. Will man auch auf die speciell gnostische Bedeutung der einzelnen Ausdrücke kein besonderes Gewicht legen, so lässt sich doch nicht läugnen, dass sie bei den Gnostikern gebräuchlich waren, und mit jener Hauptvorstellung in denselben Ideenkreis gehörten. Wie lässt sich demnach die so klar vor Augen liegende Parallele verkennen! Sind also nur die Prämissen richtig, auf welche Ernesti seine Deduction gebaut hat, so muss es auch bei der aus ihnen sich ergebenden Consequenz bleiben.

Kaum nöthig ist, noch auf ein paar gegen meine Erklärung gemachten Ausstellungen Rücksicht zu nehmen. Im Sinne des gnostischen Doketismus sei Christus kein wahrer und wirklicher Mensch. Im Zusammenhang damit würde das ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος und das σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος nur Aehnlichkeit, Analogie, nicht aber Identität und Wesensgleichheit bezeichnen. Beide Phrasen aber dienen zur nähern Bestimmung der Phrase μορφὴν δούλου λαβών. Bedeuten nun jene nur Aehnlichkeit mit Menschen, so könne man unter dieser nur das Annehmen des einem Scheinmenschen eigenthümlichen Charakters verstehen, während man doch, wenn Christo mit ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων der Besitz der Identität mit Gott zugeschrieben werde, nichts Anderes zulässig finden könne, als dass ihm mit μορφὴν δούλου λαβών, eben da dieses durch ἐν ὁμοιωμ. ἀνθρ. γεν. näher bestimmt werde, das Annehmen der Identität mit den Menschen, das das Wesen des Menschen Insichaufnehmen zugeschrieben werde (a. a. O. S. 887). Ich sehe die Richtigkeit des Schlusses nicht ein: da in Hinsicht der μορφὴ θεοῦ θεὸς Gott im wahren und wirklichen Sinn ist, so muss auch in Hinsicht der μορφὴ δούλου der δοῦλος, oder da der δοῦλος den ἄνθρωπος voraussetzt, der ἄνθρωπος wahrer und wirklicher Mensch sein. Es ist diess keine nothwendige Consequenz, vielmehr versteht es sich von selbst, dass, wenn Christus als Mensch nur Scheinmensch ist, er eben auch nur als Scheinmensch die μορφὴ δούλου hat. Die μορφὴ stellt das Wesen einer Sache oder Person in

Digitized by Google

einer äussern Form dar, ist also das Wesen, auf das sich die μορφή bezieht, nur ein Scheinwesen, so stellt sie auch nur ein solches dar. Dass die hier von Christus als einem Menschen gebrauchten Ausdrücke etwas doketisches enthalten, wird freilich auch von LÜNEMANN und BRÜCKNER eifrig bestritten, man muss aber doch immer wieder fragen, warum gerade hier so doketisch lautende Ausdrücke? Wenn auch der Schriftsteller selbst an nichts Doketisches dabei dachte, so scheint er sich ja hier unwillkürlich an die Darstellungsweise der Gnosis anzuschliessen, und von Christus nicht blos in Hinsicht seiner Unsündlichkeit (Röm. 8, 3.), sondern seiner menschlichen Erscheinung überhaupt blosse Menschenähnlichkeit auszusagen.

Endlich soll auch die Folgerung nicht fern liegen, dass, wenn doch das Herabfallen in's κένωμα bei den Gnostikern bedeuten soll, dass jener Aeon zum Bewusstsein der Negativität seines Wesens gebracht sei, an unserer Stelle, da sie ja auf jenes κένωμα anspielen soll, das ἑαυτὸν ἐκένωσε erklärt werden müsse: Christus ist sich absichtlich und freiwillig der Negativität seines Wesens bewusst geworden. Wie aber diess über ihn wieder von einem mit den gnostischen Ideen vertrauten Verfasser unsers Briefs bei der Ansicht, die er dann von Christus hätte haben müssen, hätte gesagt werden können, wäre nicht zu begreifen (a. a. O. S. 888). Ich habe ja aber ausdrücklich bemerkt, dass der Verfasser des Briefs sich zwar gnostischer Ausdrücke bedient, aber andere Begriffe mit ihnen verbindet, indem er den spekulativen Sinn der Gnostiker in einen moralischen umsetzt. Wie jener Aeon in Folge seines naturwidrigen Beginnens aus dem Pleroma in das κένωμα herabkam, so befand sich auch Christus, als er die μορφὴ θεῦ nicht mehr hatte, auch in einem Zustande der κένωσις, die zwar eine freiwillige Selbstentäusserung war, aber doch, wie es scheint, nicht zufällig gerade mit diesem Worte bezeichnet wird. Der Gegensatz gegen das Leere ist das Volle, das Pleroma, in welchem die Aeonen nur sind, sofern sie die μορφὴ θεῦ haben.

Hat man sich auf diese Weise auch nur an Einem Punkte über den Ideenkreis des Verfassers unsers Briefs orientirt, so liegt gewiss die Veranlassung sehr nahe, auch den übrigen Inhalt des Briefs darauf anzusehen, wie er sich zu einem paulinischen verhält. Die beiden Apologeten, LÜNEMANN und BRÜCKNER haben sich auch in dieser

Digitized by Google

Beziehung der Aechtheit des Briefs sehr angelegentlich angenommen. Es lässt sich nun freilich jeder kritischen Bemerkung immer wieder etwas entgegensetzen, aber was ist am Ende der Totaleindruck solcher apologetischen Erörterungen? Ist es die reine Gewissheit seines paulinischen Ursprungs? Ich bin durch die Unerheblichkeit der gemachten Gegenbemerkungen und die weitere Betrachtung des Briefs selbst in meiner Ansicht von demselben nur bestärkt worden. Kein anderer Brief enthält so viele Stellen, in welchen es irgend einen Anstoss gibt, so viele unklare, lose zusammenhängende, in Wiederholungen und allgemeinen Wahrheiten bestehende Sätze. Man nehme den Brief gleich von der ersten Stelle an, in welcher er nach dem paulinisch lautenden Eingang einen bestimmten Gedanken ausdrückt, 1, 15. Man weiss hier schon nicht, wer die τινὲς μὲν sein sollen, ἀδελφοὶ ἐν κυρίῳ, oder andere. „Etliche verkündigen auch aus Neid und Streitsucht, etliche aber auch aus Wohlgefallen Christus, die Einen aus Liebe, weil sie wissen, dass ich zur Vertheidigung des Evangeliums κεῖμαι," welcher Ausdruck, mag man ihn nehmen wie man will! „Die andern aber verkündigen Christus aus Parteisucht nicht in reiner Absicht, indem sie meinen, Trübsal zu meinen Banden hinzuzufügen." Wie soll man sich den Gegensatz dieser beiden Classen denken? „Wie denn? wird doch auf jegliche Weise, sei es aus Vorwand, sei es in Wahrheit, Christus verkündigt." Wie konnte der Apostel, welcher sonst über alle seine Gegner so streng urtheilt, so schreiben, und auch an denen seine Freude haben, welche nur προφάσει, d. h. ohne dass sie es ernstlich und redlich meinten, Christus verkündigten? Konnte, wie die Erklärer bemerken, auch der Inhalt der Lehre dieser Leute nur ein antipaulinisch judenchristlicher sein, weil Pauliner gewiss dem Apostel nicht feindlich entgegengewirkt haben würden, so wissen wir ja, wie der Apostel von solchen Gegnern dachte, dass er in ihnen nur Verfälscher der reinen Lehre sah. Woher also nur hier diese Milde! Was zur Erklärung derselben gesagt wird, diese Gegner haben ja nur eine nicht vom Apostel selbst gestiftete Gemeinde verwirrt, es habe ihm in seiner damaligen Lage die Wichtigkeit der Verbreitung des Evangeliums in Rom selbst in judaistischer Form einleuchten müssen, wird niemand dem Charakter des Apostels gemäss finden können. So konnte nur ein Schriftsteller schreiben, welcher den Apostel in der Stimmung des χαίρειν,

Digitized by Google

die er zum Grundton seines Briefs machen zu müssen glaubte, immer wieder über alles Störende und Trübende hinwegsehen lässt, und die Gegensätze immer wieder ausgleichen zu können meint. Daher nun sogleich das so oft wiederkehrende *χαίρω* mit der Verstärkung des *χαρήσομαι*. Und worüber freut sich denn der Apostel? Wie wenig kann man sich von dem folgenden *τοῦτο* eine klare Vorstellung machen? Und nun, welche Zusammenstellung der *δέησις* seiner Leser und der *ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Hat der Apostel je die Fürbitte seiner Mitchristen und die für seinen apostolischen Beruf in ihm wirkende göttliche Gnade, so, wie hier, als eine *ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* bezeichnet? Freilich ist auch Gal. 3, 5. von einem *ἐπιχορηγεῖν τὸ πνεῦμα* die Rede, und ohne Zweifel hat der Verfasser des Briefs aus dieser Stelle seinen Ausdruck genommen, aber in ihr versteht der Apostel unter dem *ἐπιχορ. τὸ πν.* die Mittheilung des Geistes an die Christen überhaupt, wie konnte aber er, der als Apostel von sich sagte: *δοκῶ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*, 1 Cor. 7, 40., von einer bei ihm erst eintretenden *ἐπιχορηγία πν. Ἰησοῦ Χριστοῦ* reden? Was auch mit dem *τοῦτο* V. 19. gemeint sein mag, der Apostel weiss, dass es zum Heil ausschlagen wird, weil er überhaupt die Erwartung und Hoffnung hegt, dass er in keinem Stücke zu Schanden werden werde, sondern *ἐν πάσῃ παῤῥ.* u. s. w. Was hier *παῤῥησία* heissen soll, ist nicht klar, noch mehr aber muss man sich an dem *μεγαλ. Χρ. ἐν τῷ σώμ. μου* stossen. Es kann natürlich nur qualitativ genommen werden, wo gebraucht aber der Apostel sonst einen solchen Ausdruck von Christus, ist es überhaupt seinem Sinne gemäss, Christus durch ihn gross werden zu lassen, ist es nicht vielmehr Christus selbst, der sich durch ihn und an ihm verherrlicht? Wie der Verfasser des Briefs bei der *ἐπιχορ. τοῦ πν.* die Stelle Gal. 3, 5. in einem schiefen Sinne nahm, so scheint er hier durch das *μεγαλυνθῆναι* 2 Cor. 10, 15 zu dieser unpaulinischen Vorstellung verleitet worden zu sein. Das unmittelbar Folgende V. 21. *εἴτε διὰ ζωῆς* u. s. w. ist eine Variation der beiden Stellen Röm. 14, 7 f., und 2 Cor. 5, 6 f. So den Apostel über seinen zwischen Leben und Tod schwankenden Zustand reflektiren zu lassen, war freilich der Situation, in welcher der Verfasser des Briefs ihn sich dachte, sehr gemäss, und doch ist der ganze Abschnitt V. 20—26 nichts als eine

Digitized by Google

allgemeine Betrachtung über Tod und Leben, die durch nichts motivirt ist, was der speciellen Lage des Apostels entnommen wäre. Der weitere Inhalt von K. 1. V. 27—30 ist eine so allgemeine Ermahnung zu einem christlichen Wandel, dass sie ebenso gut in jedem andern Briefe stehen könnte. Reminiscenzen blicken aber auch hier durch. Man sagt gewöhnlich V. 28 beziehe sich ἥτις grammatisch auf das folgende ἔνδειξις, gehe aber der Sache nach auf τὸ μὴ πτύρεσθαι. Warum soll aber ἥτις nicht auf πίστις τῆ εὐαγγελίῳ bezogen werden, so dass καὶ μὴ πτυρ.-άντικ. eigentlich nach συναθλ. hätte gesetzt werden sollen? Die πίστις τῆ εὐαγγ. ist so eine ἔνδειξις ἀπωλείας in den Einen, und σωτηρίας in den Andern, und zwar ἀπὸ θεῦ ganz analog der Stelle 2 Cor. 2, 15., in welcher der Apostel sich selbst eine εὐωδία Χριστῦ τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις nennt. Auch bei dem καύχημα u. s. w. V. 26 kann man 2 Cor. 1, 14. 15. vergleichen.

Vorzüglich ist es der zweite Brief an die Korinthier, an welchen sich immer wieder einzelne Anklänge finden. Es erklärt sich diess von selbst daraus, dass in keinem andern Briefe die Persönlichkeit des Apostels in ihrer subjectiven Beziehung zu den Lesern so unmittelbar hervortritt, wie in jenem Brief. Wollte also der Verfasser den Apostel einen so subjectiv gehaltenen Brief schreiben lassen, wie unser Brief ist, so musste er ganz besonders 2 Cor. vor Augen haben. Ich will kein weiteres Gewicht darauf legen, dass er die Ermahnung zur Einigkeit, zum τὸ αὐτὸ φρονεῖν, die der Hauptzweck des Briefs ist (vgl. 2, 1 f.), auf dieselbe Weise durch die Hinweisung auf die Person Jesu motivirt, 2, 5. f. wie der Apostel selbst die Ermahnung zur Mildthätigkeit 2 Cor. 8, 9., um so mehr aber scheint mir bei dem Abschnitt 2, 19—20 dem Verfasser dasselbe Kapitel des zweiten Korinthierbriefs vorgeschwebt zu haben. Jener Abschnitt enthält aber auch für sich schon Manches, was auffallen muss. Der Apostel spricht hier die Hoffnung aus, den Timotheus bald zu den Philippern senden zu können, damit auch er guten Muth fasse dadurch, dass er erfahre, wie es bei ihnen stehe. Wie kann der Apostel diess so sehr wünschen, da er ja nicht lange durch Epaphroditus Nachrichten aus Philippi erhalten hatte? Und für diesen Zweck sollte er im Sinne gehabt haben, den Timotheus von seiner Seite hinweg zu senden, von welchem er in eben dieser

Digitized by Google

Stelle sagt, er sei der Einzige, der als wahrer Freund die gleiche Gesinnung mit ihm theile, und es mit ihm und der Sache des Evangeliums aufrichtig meine? Einen für seine damalige Lage ihm so unentbehrlichen Genossen hätte er doch, wie es scheint, nicht so leicht von sich entlassen sollen, nur um Nachrichten zu überbringen, die ja auch der zugleich abgesandte Epaphroditus nach Philippi bringen konnte, oder von da einzuholen, wozu gleichfalls nicht gerade Timotheus nöthig gewesen wäre. Welches harte Urtheil fällt aber noch überdiess der Apostel aus dieser Veranlassung über alle seine übrigen Freunde und Mitarbeiter! Es ist sehr ungenügend, die Härte dieses Urtheils dadurch zu mildern, dass man sagt, Lukas namentlich sei damals nicht mehr in Rom anwesend gewesen. Das Urtheil lautet V. 21 so allgemein, dass man nicht umhin kann, es auch auf ihn und Titus zu beziehen. Auf solche Uebertreibungen kann ein Schriftsteller kommen, welcher die Situationen seines Briefs nur aus sich selbst heraus entwirft. Man vergleiche nun aber mit diesem Abschnitt die Stelle 2 Cor. 8, 17—24. Wie in unserem Briefe Timotheus und Epaphroditus, so werden dort Titus und ein anderer in einer dem Apostel sehr wichtigen Angelegenheit abgesandt, und hier wie dort wird den Abgesandten zu ihrer Empfehlung das rühmlichste Zeugniss gegeben. Wie 2 Cor. 8, 23. die Abgesandten *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν* genannt werden, so heisst Phil. 2, 23. Epaphroditus nicht blos *συνεργὸς*, wie Titus 2 Cor. 8, 23., sondern auch in Beziehung auf die Philipper ihr *ἀπόστολος*. Die Willigkeit des Entschlusses in Betreff dieser Sendung wird in beiden Stellen mit demselben Worte bezeichnet, nur ist Phil. 2, 28. der Apostel der *σπευδαιοτέρως* Sendende, und 2 Cor. 8, 17., Titus, und V. 22. der andere *ἀδελφὸς* als Gesendeter der *σπευδαιότερος*, und beide Stellen schliessen mit der besondern Aufforderung zu einer ehrenvollen Aufnahme der Abgesandten. Was Phil. 2, 29. mit den Worten ausgedrückt wird: *προσδέχεσθε οὖν αὐτὸν ἐν κυρίῳ μετὰ πολλῆς χαρᾶς, καὶ τοὺς τοιούτους ἐντίμους ἔχετε*, ist vollkommen der Sinn des Apostels 2 Cor. 8, 23. 24. Dass in beiden Abschnitten so vieles ganz anders lautet, dass die Sendung der Einen wie der Andern ganz anders motivirt wird, liegt freilich klar vor Augen, es versteht sich ja aber von selbst, dass der Schriftsteller nicht abschreiben, sondern nur nachbilden wollte. Wie sollte es

Digitized by Google

demnach nur ein Spiel des Zufalls sein, dass die beiden Abschnitte in den hervorgehobenen Zügen zusammentreffen, und erklärt sich nicht hieraus erst die so unmotivirt erscheinende Absendung des Timotheus? Der Verfasser des Briefs wollte den Apostel den Philippern einen ganz besondern Beweis seiner Liebe zu ihnen geben lassen. Darum sollte auch jetzt geschehen sein, was in einem ähnlichen Falle geschehen war. Wie dort Titus, wird hier Timotheus mit einem andern Bruder, der hier sehr natürlich Epaphroditus ist, mit dem Rühmlichsten, was der Apostel zu ihrer Empfehlung sagen konnte, abgesandt.

Man kann einwenden, wenn solche Analogieen und Anklänge etwas beweisen sollen, so könne doch die auf sie gebaute Vermuthung erst dadurch mehr Boden gewinnen, wenn man sie weiter verfolgen kann. Allein gerade diess ist ja hier der Fall. Mit 3, 1 f. kommen wir nun erst zu dem Abschnitt, welcher, wie ich schon früher gezeigt habe (vgl. Paulus S. 463), der Stelle 2 Cor. 11, 18 f. nachgebildet ist. Die beiden Apologeten können diess begreiflicher Weise nicht zugeben, sie stellen klar vor Augen (Lünemann sogar durch neben einander gedruckte Texte), wie verschieden die beiden Stellen lauten, und machen mit allem Nachdruck geltend, wie natürlich es sei, dass der Apostel von solchen ihm unbestreitbar zukommenden Vorzügen wiederholt rede, und wie passend es sei, dass er es gerade auch hier thue, wo alles so schön am rechten Orte stehe. Wie ich denn bei der achttägigen Beschneidung des Apostels übersehen könne, dass eben diess den gebornen Juden vom Proselyten unterscheide, und welchen Werth die Abstammung vom Stamme Benjamin habe, dem bei der Trennung des Reichs dem Hause David's Treugebliebenen! Wollte man hier eine Benützung der Stelle 2 Cor. 11, 28 f. vermuthen, so könnte man ja mit demselben Rechte auch noch an Gal. 1, 13 f., 5, 12. Röm. 11, 1 erinnern. Es ist schwer, dem Gewicht solcher Gründe zu widerstehen, und doch kann ich mir auch den Augenschein nicht abstreiten lassen und muss noch dazu zu bedenken geben, dass es sich nicht blos um einzelne Worte und Ausdrücke handelt, wie sie sich bald da, bald dort finden, sondern um den ganzen Charakter der fraglichen Stelle, und um eine Erscheinung, die gar nichts so Isolirtes ist, sondern mit so vielem Andern zusammengehört, das den gleichen Verdacht erwecken muss. Auch

Digitized by Google

dürfte gerade aus einem Abschnitt, wie der 3, 1. f. ist, besonders deutlich zu sehen sein, wie gering der Verlust ist, welchen der Apostel erleidet, wenn ein solcher Brief nicht unter die Erzeugnisse seines Geistes gerechnet wird. Was haben denn die beiden Apologeten gethan, um diesen Abschnitt gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, dass er den paulinischen Geist in so hohem Grade vermissen lasse? Sie wissen ja nicht einmal das eigene Geständniss der steten Wiederholung von dem Verfasser des Briefs hinwegzubringen, und meinen nun gar, der Apostel habe noch mehrere Briefe dieser Art an die Philipper geschrieben, mit welchen er, wie man aus dem γράφειν 3, 1. sehe, in beständigem Briefwechsel gestanden sei. (Wie gut diess zu 2, 19. passen würde, braucht kaum bemerkt zu werden.) Das τὰ αὐτὰ γράφειν geht auf nichts Anderes als auf das χαίρετε ἐν κυρίῳ, und ebendamit auf den Inhalt des Briefs überhaupt, dessen Grundton und Grundgedanke in dem stets wiederkehrenden χαίρετε ausgesprochen ist. Wenn DE WETTE meint, gegen die Beziehung auf χαίρετε sei entscheidend, dass ἀσφαλές sich nur zu einer Warnung vor einer Gefahr schicke, wie sie im Folgenden liege, so mag diess bei einem andern Schriftsteller gelten, bei unserem Briefe aber, in welchem auch sonst so manches schief und unmotivirt steht, ist es von keiner Erheblichkeit. Der Anstoss an den Hunden 3, 2. ist dadurch nicht beseitigt, dass man an homerische Stellen erinnert, in welchen dieses Prädikat selbst Göttinnen gegeben wird (LÜNEMANN a. a. O. S. 27.). Nennt der Apostel 2 Cor. 11, 15. seine Gegner sogar Diener des Satan, so weiss man, warum er es thut, hier aber sieht man nirgends einen bestimmten Zweck und Zusammenhang. Der einzige Faden, an welchem hier alles fortläuft, ist die Reminiscenz aus 2 Cor. 11, 12. Auch hier, wie dort, spricht der Apostel von sich im Gegensatz zu seinen Gegnern, und wie dort alles, was der Apostel von sich sagt, in dem allgemeinen Gedanken sich zusammenfassen lässt, dass er von nichts Anderem wissen will, als nur von dem, was er in seiner Beziehung zu Christus ist, und sich an seiner Gnade allein genügen lassen will, so lässt ihn auch hier sein Nachahmer denselben Gedanken in den Worten aussprechen, er halte alles für Verlust, für Schaden an seinem wahren Heil wegen des Alles Uebertreffenden der Erkenntniss Jesu Christi seines Herrn, um dessen willen er alles dessen, worauf

Digitized by Google

er sonst einen Werth gelegt habe, oder noch legen könnte, verlustig gegangen sei. Was weiter daran angeknüpft wird, V. 9 f., sieht ganz einer absichtlichen Zusammenfassung des Allgemeinsten, das sich aus dem Lehrinhalt der paulinischen Briefe abstrahiren lässt, gleich. Wie wenn der Apostel hier, wo er von sich spricht, ein Glaubensbekenntniss abzulegen hätte, lässt ihn der Verfasser des Briefs den Hauptsatz der paulinischen Dogmatik, die Rechtfertigungslehre, mit ihren genauesten Bestimmungen darlegen. Wo spricht der Apostel sonst von der Glaubensgerechtigkeit in dieser rein subjectiven persönlichen Beziehung auf ihn selbst, wo macht er die Auferstehung, das Leiden, den Tod Christi, so wie hier, zum Gegenstand einer abstrakten theoretischen Betrachtung, dass er wissen will *τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως* u. s. w? Wie ganz anders spricht er von allem diesem 2 Cor. 4, 4 f., 5, 14—21. 13, 3. 4. Gal. 2, 19 f. u. s. w. Was soll denn die *δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* V. 10 sein? In welcher losen Verbindung stehen alle diese Sätze neben einander, während doch sonst der Apostel, so oft er auf diese Hauptmomente seines religiösen Bewusstseins zu reden kommt, sie in dem inhaltsreichsten Zusammenhang entwickelt, und unter Gesichtspunkte stellt, welche uns immer zugleich in die ganze Tiefe und innere Nothwendigkeit der göttlichen Heilsökonomie hineinsehen lassen, oder wenn er von seinen eigenen Erfahrungen spricht, uns ein ganz anderes weit konkreteres Bild seines inneren Lebens zu geben pflegt. Und nun noch das zweifelnde *εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν*, das an das Vorhergehende angehängt wird, um durch die Auseinanderlegung dieses Zweifels die Rede weiter fortzuführen. Indem der Verfasser des Briefs den Apostel sein ganzes Leben von Anfang an, von der Beschneidung an, rekapituliren lässt, geht er bis zum Letzten fort, bis zur Auferstehung der Todten. Wie kann aber der Apostel darüber im Zweifel sein, ob er zur Auferstehung der Todten gelangen werde? Stehen denn nicht alle Todte auf? Er meint somit nur die selige Auferstehung, von welcher auch der Apostel selbst spricht, 1 Cor. 15, 52., aber freilich in einem Zusammenhang, in welchem man der Natur der Sache nach an keine andere denken kann. Aber auch so muss man fragen, wie der Apostel in diesem Tone des Zweifels und der Ungewissheit von der Auferstehung reden kann. Man nehme nur alle diese Sätze in ihrer Be-

Digitized by Google

ziehung zu einander: der Apostel wünscht, Christum zu gewinnen, und in ihm erfunden zu werden mit der Glaubensgerechtigkeit, um zu wissen, wie es sich verhält mit der *δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ*, und der *κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ*, indem er gleichgestaltet wird seinem Tode (was nur von einem dem Tode Jesu gleichen Märtyrertode verstanden werden kann). Man sieht hier schon nicht recht, wie in diesen so äusserlich verbundenen Sätzen das praktische *συμμορφοῦσθαι τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* mit dem theoretischen *γνῶναι* zusammenhängt, noch weniger aber, wie er als *συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* noch zweifelnd fragen kann: *εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν*. Wie ganz anders, mit welcher Selbstgewissheit des Bewusstseins spricht der Apostel sonst von der Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus! Man vgl. Röm. 8, 10: *εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦ ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν, ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν*. 2 Cor. 4, 11: *ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν — εἰδότες, ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν*. Wie kann er, wenn er sich als einen *συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* betrachtet, auch nur einen Augenblick darüber im Zweifel sein, dass mit dem Tode auch das vom Tode erweckende Princip des Lebens in ihm ist? *Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα*. Röm. 6, 5. Wie lässt sich denken, dass ihm diese in seinem innersten Selbstbewusstsein so tief wurzelnde Anschauungsweise je sollte fremd geworden sein, dass er in jenem Zeitpunkt nicht dieselbe Gewissheit seiner Todes- und Lebensgemeinschaft mit Jesus, dieselbe Gewissensfreudigkeit wie sonst so oft im Hinblick auf die letzte Entscheidung von sich sollte bezeugt haben? Kann irgend etwas der Apostel nicht geschrieben haben, so ist es gewiss jenes zweifelnde, seine ganze Gemeinschaft mit Christus in Frage stellende *εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν*. Wo ist überhaupt in den Briefen des Apostels die Auferstehung von den Todten so wie hier für sich als das Letzte, was der Mensch zu erwarten hat, aus dem Zusammenhang mit den sie bedingenden Momenten herausgenommen und

Digitized by Google

wie es scheint in die ferne Zukunft hinausgestellt? Dachte sich ja der Apostel die Parusie so nahe, dass er in Beziehung auf sich ebenso gut von einer Verwandlung als einer Auferstehung hatte reden können (1 Cor. 15, 52). Dringt sich uns demnach nicht die Ueberzeugung auf, dass der Apostel selbst sich gewiss ganz anders ausgesprochen haben würde, dass dieses zweifelnde εἴπως nur ein Anderer in sein Selbstbewusstsein hineinlegt, welcher ebendeswegen, weil er nicht der Apostel selbst war, ihn auch nicht mit der Selbstgewissheit seines Selbstbewusstseins reden lassen konnte, die jeder nur in sich selbst haben kann? Die Duplicität des Bewusstseins, die ein solcher Schriftsteller nie verläugnen kann, bringt es sehr natürlich mit sich, dass er den, in dessen Namen er redet, über Manches, was ebenso gut so oder anders sein kann, auch nur schwankend und unentschieden, nur mit halber Gewissheit, der gleichen Möglichkeit des Einen wie des Andern, sich aussprechen lässt. So trägt ja der Verfasser des Briefs auch in dem τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω 1, 22, nur seine eigene Ungewissheit über das, wofür sich der Apostel entschieden haben würde, in das Bewusstsein desselben hinein; der Apostel selbst ohne Zweifel würde wohl gewusst haben, was er zu wählen gehabt hätte. Dieselbe schwankende Unsicherheit und Haltungslosigkeit wird in den folgenden Versen 11—14 weiter ausgesponnen, in welchen der Verfasser des Briefs den Apostel über seinen sittlich-religiösen Zustand in Selbstbetrachtungen reflectiren lässt, die gleichfalls gar nicht paulinisch aussehen. Wenn hier der Apostel sagt, er habe es noch nicht ergriffen, sei aber doch schon von Christus ergriffen, so haben wir hier wieder, wie 1, 22 f., zwei Sätze, die sich gegenseitig so limitiren, dass man nichts sieht, was eigentlich gesagt werden soll. Es ist klar, dass, wenn der Apostel von Christus ergriffen ist, er ihn auch ergreifen muss, nun sagt er aber, er habe es noch nicht ergriffen, was meint er damit, was hat er noch nicht ergriffen? Wie verhält sich die Glaubensgerechtigkeit, von welcher V. 9. die Rede ist, zu diesem noch nicht Ergriffenhaben? Hat denn nicht der, der Christum im Glauben ergriffen hat, wie wir doch diese Glaubenszuversicht bei dem Apostel überall ausgesprochen sehen, in seinem Glauben auch alles, was er ergriffen haben muss, um seiner Gemeinschaft mit Christus und seiner Seligkeit gewiss zu sein? Was wäre der Glaube im paulinischen Sinn, wenn er

Digitized by Google

nicht auch Glaubensgewissheit wäre? Es lautet zwar sehr scheinbar, wenn man sagt, auch der Apostel habe seiner sittlichen Vollendung noch nicht gewiss sein können, aber man mache sich nur klar, ob es im paulinischen Sinn eine sittliche Vollendung geben kann, wie hier vorausgesetzt werden müsste. Der Glaube mit allem, was er in sich begreift, kann doch nicht durch die sittliche Vollendung bedingt sein, sonst käme man ja auf dem Wege der sittlichen Vollendung nur wieder in die Gerechtigkeit der Werke hinein. Es hängt auch diess mit dem ganzen Charakter des Briefs zusammen. Wie der Brief überhaupt in einem sehr weichen, laxen, die Gegensätze neutralisirenden, nicht auf die Spitze stellenden Tone geschrieben ist, so glaubte der Verfasser, da ein Brief an die Philipper es von selbst mit sich zu bringen schien, dass der Apostel viel von sich selbst sprach, gegen eine ihm so theure Gemeinde in Herzensergiessungen und Selbstbekenntnissen sein Inneres aufschloss, den Apostel nicht demüthig und anspruchslos, nicht geringschätzend genug von sich reden lassen zu können, und er redet nun in der That so von sich, dass man sein wahres Selbst nicht mehr in ihm erkennen kann. Demuth ist gewiss eine Grundeigenschaft des Apostels, aber wo hat er denn je, auch wenn er am demüthigsten von sich sprach, ein solches οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον von sich bezeugt? Gerade je tiefer das Gefühl der Demuth in ihm ist, um so überwiegender ist auch in ihm das Bewusstsein der überschwänglichen, in seiner Schwachheit in ihm mächtigen Gnade Gottes, durch die er allein ist, was er ist, aber auch schon jetzt ist, was er sein soll, deren Anerkennung gewiss auch hier, wenn er selbst es wäre, der hier spricht, nicht gefehlt haben würde. Und wenn er auch auf das noch vor ihm Liegende hinblickt, und sein Streben nach diesem Ziele mit demselben Bilde bezeichnet, dessen der Verfasser des Briefs hier sich bedient, V. 14, so ruft er zwar seinen Lesern zu οὕτω τρέχετε, ἵνα καταλάβητε, von sich selbst aber sagt er: ἐγὼ τοίνυν οὕτω τρέχω, ὡς οὐκ ἀδήλως, οὕτω πυκτεύω, ὡς οὐκ ἀέρα δέρων, 1 Cor. 9, 24 f. Von einem οὐχ ὅτι ἔλαβον, διώκω δέ, εἰ καὶ καταλάβω weiss er auch hier nichts. Nur der Verfasser des Briefs, in dessen unklarer Vorstellung die beiden Begriffe der Vollendung im ethischen und physischen Sinne sich vermengen, glaubt, weil der Apostel noch nicht ganz am Ziele seines irdischen Laufs ist, im Hinblick auf den erst

Digitized by Google

noch bevorstehenden Märtyrertod, ihm sein Ergriffenhaben auf diese zweideutige Weise in Frage stellen zu müssen. Wie sehr es dem Verfasser auch im Folgenden an einem klaren und natürlichen Flusse der Gedanken und der Rede fehlt, und welche Mühe er den Auslegern seines Briefs macht, seine schwankenden Vorstellungen und die vage Schilderung, die er von den Gegnern des Apostels gibt, auf einen festen Begriff zu bringen, will ich hier nicht weiter auseinandersetzen. Man vgl. Paulus S. 465.

Auch darüber kann man nicht in's Klare kommen, welche Veranlassung der Apostel gehabt haben sollte, einen solchen Brief an die Gemeinde in Philippi zu schreiben. Man nimmt gewöhnlich an, das von Epaphroditus überbrachte Geldgeschenk, von welchem am Schlusse des Briefs die Rede ist, sei ein genügender Erklärungsgrund, und wenn nur sonst der Brief sich als paulinisch ausweisen würde, so wäre nichts gegen die Annahme einzuwenden, der Apostel habe aus dieser Veranlassung einen Brief geschrieben, in welchem er zunächst die Absicht hatte, seine theilnehmenden Gesinnungen gegen eine Gemeinde kund zu geben, welche ihm einen erfreulichen Beweis ihrer fortdauernden Anhänglichkeit an ihn gegeben hatte. Allein auch dieser Punkt stellt sich nicht klar heraus, und was die neuesten Vertheidiger hierüber gesagt haben, hebt auch in dieser Beziehung meine Bedenken nicht. Sie halten sich daran, dass es ein Missverständniss von meiner Seite sei, die Worte des Apostels 2 Cor. 9, 12. f., dass es sein Grundsatz sei, das Evangelium unentgeldlich zu verkündigen, statt sie speciell nur auf die korinthische Gemeinde zu beziehen, allgemein zu nehmen. Ich will darüber nicht streiten, ob die Worte des Apostels in der genannten Stelle, besonders V. 15—18, eine solche Einschränkung zulassen, es fragt sich nur, ob das, was Phil. 3, 15 über die dem Apostel von den Philippern zu Theil gewordenen Unterstützungen gesagt ist, nicht den Verdacht erweckt, der Verfasser des Briefs habe auch dafür seine Quelle nur in dem zweiten Briefe an die Korinthier gehabt, und das hier Vorgefundene für seinen Zweck benützt. Von einem so speciellen Verhältniss des Apostels zu der Gemeinde in Philippi, wie nach der Stelle 4, 15 f. anzunehmen wäre, findet sich in den Briefen des Apostels selbst keine Spur, er nennt die Gemeinde in Philippi auch nicht einmal namentlich; er spricht nur von den Gemeinden Mace-

Digitized by Google

doniens, und aus 2 Cor. 11, 8., wo er im Unterschied von den Korinthiern von ἄλλαι ἐκκλησίαι spricht, von welchen er während seines Aufenthalts in Achaia eine Gelduntersttzung erhalten habe, wäre sogar zu schliessen, dass er sich in demselben Verhältniss auch noch zu andern Gemeinden befand. Nach Phil. 4, 15 aber soll ein solches Verhältniss ausschliesslich nur zwischen dem Apostel und der Gemeinde in Philippi stattgefunden haben, es wird ausdrücklich gesagt: οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως, εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι. Wie leicht vereinigt sich nun mit dem Uebrigen, was den Ursprung des Briefs zweifelhaft macht, die Annahme, der Verfasser des Briefs habe das, was der Apostel selbst von den ihm aus Macedonien zugekommenen Unterstützungen sagt, speciell der philippischen Gemeinde, für welche er, wie sein Brief beweist, ein besonderes Interesse hatte, zugeeignet, und indem er sich sehr natürlich dachte, die Philipper werden den Apostel auch während seiner Gefangenschaft nicht ohne Unterstützung gelassen haben, diess zur Motivirung seines Briefs an die Philipper benützt. Man kann freilich sagen, da wir aus 2 Cor. wissen, dass der Apostel von den macedonischen Christen unterstützt wurde, so ist um so wahrscheinlicher, dass die Philipper wirklich gethan haben, was 4, 15 von ihnen gesagt wird. Da aber der paulinische Ursprung des Briefs überhaupt bezweifelt werden muss, so hat jene Annahme gleichfalls ihre Wahrscheinlichkeit, sie zeigt uns ja nur den Brief in demselben Abhängigkeitsverhältniss, das sich sonst nachweisen lässt. In einem ächt paulinischen Briefe sollte man doch neben dem geistigen Gehalt über die ganze Lage der Verhältnisse, das Motiv zur Abfassung und über so Manches, was die unmittelbare Wirklichkeit von selbst mit sich bringt, etwas Neues von Bedeutung, was nicht anderswoher schon bekannt ist, erwarten, hier aber ist nur Armuth an Gedanken, Mangel an geschichtlicher Motivirung, Zusammenhangslosigkeit, nichts Specifisches und Konkretes, nichts was den Eindruck der Originalität macht, nur ein matter, farbloser Reflex. Was namentlich den Mangel an Zusammenhang betrifft, so kann man zwar allerdings durch eine allgemeine Angabe und Uebersicht des Inhalts eine gewisse Aufeinanderfolge von Abschnitten bemerklich machen, um dem Leser wenigstens auf diesem Wege den Uebergang von dem Einen zu dem Andern zu erleichtern, wobei namentlich Hr. Brückner seine beson-

Digitized by Google

dere Geschicklichkeit zeigt (a. a. O. S. 38 f.), wenn aber selbst DE WETTE den Brief nur ein liebliches Gewebe aus zwei Hauptbestandtheilen nennt, den Angelegenheiten der Philipper und denen des Apostels, welche, wie DE WETTE durch eine Tafel anschaulich macht, sich so in einander verschränken, dass sie abwechselnd zum Vorschein kommen, wenn DE WETTE an einer Hauptstelle, wo es auf die Bestimmung des Zusammenhangs ankommt, 3, 1., nur durch Annahme eines Gedankenstrichs nachhelfen kann, so ist diess wenigstens kein paulinischer Zusammenhang. Es fehlt dem aus vielen einzelnen Sätzen bestehenden, die grössern Abschnitte äusserlich aneinanderreihenden, mit seinem χαίρετε schliessenden und wieder beginnenden (2, 18., 3, 1.) Briefe durchaus an einer das Ganze verbindenden Idee. Beruft man sich zur Entschuldigung hierin darauf, dass dieser Brief mehr als ein anderer den eigentlichen Briefcharakter habe, so ist ja auch 2 Cor. ein solcher Brief, aber wie ganz anders ist hier alles.

Was noch meine Vermuthung über die mit der Person des Clemens zusammenhängenden geschichtlichen Data des Briefs betrifft, so habe ich darüber nur wenig hinzuzufügen. LÜNEMANN und BRÜCKNER bieten hier noch ihren ganzen Scharfsinn auf, um gegen mich den Beweis zu führen, dass der 4, 2 genannte Clemens ein Philippenser sein müsse, wobei LÜNEMANN die Gründlichkeit seiner Widerlegung noch durch eine mir willkürlich untergeschobene Construktion der Worte jener Stelle erhöht. Sie hätten einfacher mit Hrn. RITSCHL in seiner Recension meines Paulus in der Halle'schen Allgemeinen Lit. Zeitung, 1847. S. 1008, sagen können: „Jener Clemens ist, wenn mich nicht Alles täuscht, ein Mitglied der philippischen Gemeinde und keineswegs identisch mit dem nachher so fabelhaften *Clemens Romanus*." Was kann zum Beweis der Authentie des Briefs noch fehlen, wenn auch die Herren LÜNEMANN und BRÜCKNER der gleichen Ansicht sind! Es gehört freilich auch diess zum vagen Wesen unsres Briefs, dass nichts in ihm seinen festen und sichern Ort hat, dass man nicht weiss, wohin die Personen gehören, von welchen die Rede ist, wo die Gegner zu suchen sind, die bestritten werden, in Rom oder Philippi, dass selbst der Apostel, der kaum noch von seinen Banden und Todesahnungen spricht, bald darauf in seinen Gedanken schon auf dem Wege nach Philippi ist

Digitized by Google

(2, 24). Die Hauptsache ist aber, was diese Kritiker ganz übersehen zu haben scheinen, dass Clemens ausdrücklich ein *συνεργὸς* des Apostels genannt wird, somit zu denen gehörte, welche längere Zeit mit und neben dem Apostel für die Verkündigung des Evangeliums wirkten. Obgleich uns aus den Briefen des Apostels selbst über einen solchen Mitarbeiter nicht das Geringste bekannt ist, so wäre es an sich wohl möglich, dass es noch einen zweiten von dem römischen, sonst zur Umgebung des Petrus gehörenden Clemens verschiedenen apostolischen Mann dieses Namens gab. Aber man bedenke nun nur, auf welchem Punkte in der Kritik unsers Briefs wir schon stehen, wenn wir zu dem 4, 3 genannten Clemens kommen. Ein Schriftsteller, welcher sonst einen so geringen Grad von Selbstständigkeit zeigt, nichts Neues und Eigenthümliches zu sagen weiss, welchem man an so vielen Stellen die Quelle, die er benützt, nachweisen kann, woher anders sollte er auch seinen Clemens haben, als aus derselben Tradition, welcher der uns bekannte Clemens angehört? Hieraus erklärt sich das Uebrige von selbst. Ueber den räthselhaften *σύζυγος* des Apostels weiss auch ich nichts zu sagen; hat Schwegler an den Apostel Petrus gedacht, so lässt sich diess zum wenigsten ebenso gut hören, als wenn Wieseler (Chronologie der Apostelgeschichte S. 458) unter diesem „Jochgenossen" Christus versteht, „der ja einem Jeden sein Joch tragen helfe", oder Rückert in ihm denselben leiblichen Bruder des Apostels erkennt, welcher der 2 Cor. 8, 18. 22. genannte *ἀδελφὸς* gewesen sein soll.

Auch der Sprachgebrauch des Briefs bietet, obgleich, wie natürlich, ein im Namen des Apostels schreibender Schriftsteller auch nur paulinisch schreiben kann, doch Manches dar, was den Nachahmer verräth. Es gibt eine ziemliche Anzahl von Wörtern und Ausdrücken, welche nur diesem Briefe eigenthümlich sind. Man vgl. Zeller, Studien zur neutestamentlichen Theologie Theol. Jahrbücher 1843 S. 507 f. Besonders aufgefallen ist mir noch der wiederholte Gebrauch der Partikel *πλήν*, welche der Verfasser gern als Uebergangspartikel zur äusserlichen Verknüpfung seiner innerlich nicht sehr zusammenhängenden Sätze gebraucht. In dem kurzen Briefe kommt *πλήν* dreimal so vor, 1, 18. 3, 16. 4, 14. In den anerkannt ächten Briefen des Apostels findet sich diese Partikel nur einmal 1 Cor. 11, 11. Dagegen steht in unserm Brief das dem

Digitized by Google

Apostel so geläufige ὥρα auch nicht einmal. Ferner die Emphase, welche der Verfasser seiner Rede durch Wiederholung desselben Worts zu geben sucht, 1, 9., μᾶλλον καὶ μᾶλλον, V. 18: χαίρω, ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι, V. 25: μένω καὶ συμπαραμενῶ, 2, 17. χαίρω καὶ συγχαίρω, V. 18: χαίρετε καὶ συγχαίρετε, V. 27: λύπη ἐπὶ λύπην, 3, 2: βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν. 4, 2: Εὐοδίαν παρακαλῶ καὶ Συντύχην παρακαλῶ. V. 17: οὐχ ὅτι ἐπιζητῶ τὸ δόμα, ἀλλ' ἐπιζητῶ τὸν καρπόν. Dasselbe Wort mehrmals nach einander auch 3, 4. 8. Ebenso die Zusammenstellung synonymer oder wenig verschiedener Ausdrücke 1, 20: ἀποκαραδοκία καὶ ἐλπίς, 2, 1: σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί. V. 2: ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε — τὸ ἓν φρονοῦντες, V. 16: οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα. V. 17: θυσία καὶ λειτουργία τῆς πίστεως. V. 25 wird Epaphroditus nicht blos ἀδελφὸς καὶ συνεργὸς, sondern nach der steigernden Weise solcher Schriftsteller auch noch συστρατιώτης genannt, worauf erst noch folgt ὑμῶν δὲ ἀπόστολος, καὶ λειτουργὸς τῆς χρείας μου, während der Apostel 2 Cor. 8, 23 einfach den Titus seinen κοινωνὸς, und in Beziehung auf die Korinthier seinen συνεργὸς nennt. 3, 9: δικαιοσύνη ἡ διὰ πίστεως Χριστοῦ ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει. 4, 7: τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν. V. 12: ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσι. V. 18: ὀσμὴ εὐωδίας, θυσία δεκτὴ, εὐάρεστος τῷ θεῷ. Diese ganze Phraseologie ist nicht sehr paulinisch, um so mehr aber in der Weise eines Schriftstellers, welcher dem Mangelnden des Gedankens durch die Fülle des Ausdrucks nachhelfen zu müssen glaubt. Dagegen finden sich auch wieder Ausdrücke, welche, da sie bei Paulus nicht wiederholt vorkommen, so specifisch paulinisch sind, dass der Verfasser unsers Briefs selbst auf seine Quelle zurückweist. So 1, 8: μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεὸς, ὡς u. s. w. wie Röm. 1, 9; Phil. 1, 10: δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα wie Röm. 2, 18. Wie der Apostel sich 2 Cor. 9, 23 einen συγκοινωνὸς des Evangeliums nennt, so lässt ihn der Verfasser 1, 7 zu den Philippern sagen, sie seien seine συγκοινωνοὶ τῆς χάριτος. Phil. 1, 19: ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος wie Gal. 3, 5. Phil. 1, 26: καύχημα ὑμῶν wie 2 Cor. 1, 14. Phil. 1, 22: ζῆν ἐν σαρκὶ wie Gal. 2, 20. Phil. 2, 26: εἰς κενὸν ἔδραμον wie Gal. 2, 2. Phil. 2, 20: τὸ ἔργον Χριστοῦ

Digitized by Google

wie 2 Cor. 16, 10. Phil. 2, 30: ἀναπληρῶν τὸ ὑστέρημα wie 2 Cor. 9, 12. Phil. 3, 3: καυχᾶσθαι ἐν Χριστῷ 1 Cor. 1, 33. 2 Cor. 10, 17 u. s. w. Bemerkenswerth ist auch der an die Apokalypse, 13, 8., erinnernde Ausdruck ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς, Phil. 4, 3.

Ich hoffe durch diese Erörterungen gezeigt zu haben, dass die, die kleineren paulinischen Briefe betreffende Frage durch Schriften, wie die hier besprochenen sind, nicht mit so leichter Mühe abgemacht werden kann, wie ihre Verfasser meinen, welche freilich mit ihrem *ergo concidit tota, quam Baurius movit, dubitatio,* diesem steten Refrain in allen seinen Variationen, gleich bei der Hand sind. Es gehören Beweise ganz anderer Art dazu, wenn die erhobenen Bedenken als völlig beseitigt sollen angesehen werden können. Widerlegungsversuche, deren oberflächliche Bemerkungen nur die Aussenseite der Sache berühren, mögen auch so schon denen willkommen sein, die mit jeder Auctorität zufrieden sind, auf die sie sich berufen können, um auch ferner ohne weitere Prüfung bei ihrer hergebrachten Meinung zu bleiben, für den tiefer Blickenden können sie nur ein Antrieb zu weiteren Forschungen sein. Was auch das Resultat derselben sein mag, das stellt sich immer klarer heraus, welcher noch nicht genug erkannte unendlich grosse Abstand zwischen den unwidersprechlich ächten Briefen des Apostels, und den gleichfalls seinen Namen führenden kleineren in Hinsicht der Gedanken und des Ausdrucks, der Composition und der geschichtlichen Motivirung stattfindet. Hat man dieses für Jeden, welcher diese Briefe genauer erforscht, thatsächlich vor Augen liegende Verhältniss bisher noch zu wenig erkannt, so liegt die Ursache hievon nur darin, dass man in der Gewohnheit der Tradition noch zu sehr befangen war, um sich die Möglichkeit, ein Brief, wie der Philipperbrief könne auch nichtpaulinisch sein, ernstlich zu denken. Die Frage kann daher nur sein, sollen wir jenen Abstand der einen Klasse der Briefe von der andern als eine Dualität, welche das Wesen des Apostels selbst in zwei verschiedene Hälften getheilt hätte, so dass er in der Periode, in welche die kleineren Briefe fallen, gleichsam ein ganz Anderer geworden wäre, als er früher war, in den Apostel selbst setzen, oder weil das Verschiedenartige auch verschiedenen Zeiten und Personen anzugehören scheint, auch

Digitized by Google

den weitern Schritt thun und mit diesen Briefen in die nachapostolische Zeit herabgehen? Darüber kann nur die weitere kritische Untersuchung dieser Briefe, wenn sie gründlich und unpartheiisch genug ist, entscheiden [1]).

---

1) Ich schliesse hier vorerst diese Uebersicht, da die spätestens auf Ostern d. J. angekündigte zweite Lieferung der neuen Auflage der Lücke'schen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, die ohne Zweifel neuen Stoff zur Erörterung einer wichtigen kritischen Frage geben würde, noch immer vergeblich auf sich warten lässt. Anderes was hier noch in Betracht kommen könnte, kann ich bloss erwähnen. In den Verhandelingen, uitgegeven door het Haagsche Genootschap tot Verdediging van de christelijke Godsdienst, Th. 8 und 9. Haag 1847 und 1848 finden sich zwei gekrönte Abhandlungen zur Beantwortung einer den Epheserbrief betreffenden Preisaufgabe: Verhandeling over de Echtheid van den Brief van Paulus aan de Efeziërs, die eine von A. Niemeyer, Prediger zu Heerarendskerke, die andere von D. Harting, Prediger der Taufgesinnten zu Enkhuizen. Angehängt ist dem 8ten Theil eine *Disputatio ad authentiam epistolae Pauli ad Ephesios probandam, quam scripsit G. J. Rinck, sacrorum antistes apud protestantes Grenzachi in magno ducatu Badensi et praemio argenteo dignam censuit Societas Hagana pro Defendenda Religione Christiana.* In einer Nachschrift Th. 8. S. 498 f. hat Niemeyer und in einem Anhang Th. 9. S. 502 f. Harting auf die Untersuchungen „der Tübinger Schule" noch besonders Rücksicht genommen. Es ist mir jedoch bis jezt nicht möglich gewesen, diese ausführlichen zwei ziemlich starke Bände ausfüllenden Vertheidigungsschriften genauer zu durchgehen. Sollte ich in der Folge etwas Neues, das von Bedeutung wäre, finden, so werde ich darauf zurückkommen. In Betreff des ersten johanneischen Briefs hat mich Hr. D. Willibald Grimm auf's Neue auf's Korn genommen, und in den Studien und Kritiken 1849. S. 269, (über den ersten Brief des Johannes und sein Verhältniss zum vierten Evangelium), mit der solchen Geistern so gut anstehenden Energie des Selbstbewusstseins, selbst im Tone der Ironie, mich gar hart darüber angelassen, dass ich noch immer über diesen Brief anderer Ansicht zu sein wage, als er ist. Ich achte diese Selbstgewissheit, fürchte jedoch an Geduld und Geschmack der Leser der Jahrbücher eine zu starke Zumuthung zu machen, wenn ich sie zu einer specielleren Analyse dieser *crambe decies recocta* der Grimm'schen Abhandlung einladen wollte. Auch was neuestens Ewald in seinen Jahrbüchern der biblischen

Wissenschaft, erstes Jahrbuch 1848 S. 115—154 über Ursprung und Wesen der Evangelien geschrieben hat, lasse ich unberührt, da ich es gleichfalls zu unerheblich und für die Hauptfragen, um welche es sich jetzt in der Evangelienkritik handelt, zu bedeutungslos finde, um davon weitere Kenntniss zu nehmen. Noch weniger aber habe ich im Sinne, auf die gemeinen Schmähungen, welche sich Herr Heinrich Ewald nun auch in seinen Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft gegen mein akademisches Wirken, meinen wissenschaftlichen Standpunkt, meine schriftstellerischen Leistungen, selbst gegen meinen persönlichen Character erlaubt hat (sogar politische Verdächtigungen sind einem solchen Gegner nicht zu schlecht), mich einzulassen. Es ist ja auch auswärts bekannt genug, welchen niedrigen und unsaubern Ursprung diese Angriffe genommen haben, die Hr. H. Ewald schon seit mehreren Jahren auf die hiesige Universität und ihre Lehrer, so wie auch auf die würtembergische Regierung, theils in besondern für diesen Zweck geschriebenen Flugschriften, theils in wissenschaftlichen Werken gemacht hat, und die er nun auch in seinen Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft fortzusetzen gedenkt. Hätte Hr. H. Ewald das Schamgefühl eines Gebildeten, so würde er, zufrieden, wenn Andere das hier Geschehene ruhen lassen, nicht selbst darauf ausgehen, die widerlichen Eindrücke, welche seine Persönlichkeit hier in Tübingen zurückgelassen hat, auch noch aus der Ferne wieder aufzufrischen. Es ist ja doch immer nur dasselbe rohe und plumpe Schimpfen, in das sich seine Leidenschaft ergiesst, derselbe garstige Auswurf einer schwarzen Galle, mit welchem er sich und seine Werke selbst beschmuzt. Auf die Philosophie zu schmähen und die Philosophen des Atheismus zu beschuldigen ist etwas gar zu Alltägliches, was kann daran liegen, ob auch Hr. H. Ewald in das Geschrei solcher Schreier in seiner bekannten Weise sich einmischt? Welche besondere Gründe er selbst freilich hat, die Philosophie zu hassen und sie und ihre Freunde mit seiner Verketzerungssucht zu verfolgen, kann man sich leicht denken, und je besser ich es aus bester Quelle weiss, um so weniger kümmert es mich. Auch die pathetische Ermahnung zu christlicher Besserung, die er an mich erlassen hat, lässt mich sehr kalt, und ich kann darauf nur diess erwiedern, dass wenn das Christenthum ist, was Hr. H. Ewald in seinen Schmähschriften und seinem sonstigen ihnen entsprechendem Betragen als Christenthum practisch übt, ich es vorziehe, auch künftig auf der Seite der Atheisten zu stehen, zu welchen er mich rechnet. Doch es ist, wie gesagt, jedes Wort zuviel, das ich über solche Dinge

Digitized by Google

II.

Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter.

Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands.

Von

E. Zeller.

Zweiter Artikel.

Die Apostelgeschichte ihrem geschichtlichen Stoffe nach betrachtet; die historische Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen.

II. Zweite Hälfte. Der Apostel Paulus.

(Schluss.)

4. Die zweite Missionsreise des Paulus.

Einige Zeit (*τινὲς ἡμέραι*) nach den Verhandlungen des sogenannten Apostelconvents trat Paulus nach C. 15, 36 die Reise an, welche ihn auf sein Hauptarbeitsfeld in Kleinasien und Griechenland führte. Nachdem er sich von Barnabas wegen Markus getrennt hatte, durchwanderte er mit Silas Syrien und Cilicien, Lykaonien, Phrygien und Galatien, und kam durch Mysien nach Troas. Diese ganze weite Reise ist in unserer Schrift äusserst kurz behandelt. Nur aus

---

schreibe, und ich hätte vielleicht schon jetzt, so Vieles ich auch über die Charakterlosigkeit und Unmännlichkeit eines solchen Gegners aus meiner eigenen Kunde zu sagen hätte, besser daran gethan, alle Ewaldiana dieser Art mit der tiefen Verachtung, die sie verdienen, zu ignoriren. Mit einem vom Hochmuthsteufel Besessenen ist ja ohnediess kein vernünftiger Verkehr möglich. Mag daher immerhin Hr. H. Ewald Jahrbücher der biblischen Wissenschaft schreiben, wie nur Er solche schreiben kann, kein Gebildeter wird das neben jetzt sich neu erhebende Göttingens um einen solchen Hebel seines Aufschwungs beneiden;

Digitized by Google

Lykaonien wird das bereits Besprochene, die Beschneidung des Timotheus und die Verkündigung der jerusalemischen Beschlüsse, berichtet, die Reise durch Phrygien und Galatien ist mit einem blossen *διελθόντες τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν* (16, 6) registrirt, und über Vorderkleinasien bemerkt, dass der heilige Geist den Paulus und Silas verhindert habe, das Evangelium hier zu verkündigen [1]). Die letztere Angabe hat nichts Unglaubliches; auf den Mittelpunkt der Heidenwelt in Europa gerichtet mochte sich Paulus in Kleinasien vorerst nicht verweilen wollen, und das, was ihm sein innerer Takt hierüber sagte, als Stimme des Geistes empfinden. Mehr lässt sich nicht sagen, da uns die Briefe des Apostels kein Datum zur Vergleichung an die Hand geben. Dagegen wird aus eben diesen Briefen und C. 18, 23 sehr wahrscheinlich, dass es die hier so ganz beiläufig erwähnte Reise war, auf der Paulus die galatischen Gemeinden stiftete, sofern wir weder dort noch hier einer Spur von einer andern Reise begegnen, auf der diess hätte geschehen können, oder für eine solche auch nur Raum finden. Sehr auffallend ist dann aber, dass diese nicht unwichtige Gemeindestiftung an unserer Stelle so gänzlich ignorirt wird, während sie doch dem Verfasser, eben nach C. 18, 23., unmöglich unbekannt sein konnte. Wir werden später nach den Gründen dieser Erscheinung fragen müssen, hier hatten wir nur sie selbst festzustellen.

Von Troas aus setzte Paulus nach Macedonien über. Das Traumgesicht, welches ihn dazu einlud (16, 9), mit Bestimmtheit für unhistorisch zu erklären, haben wir kein Recht; ebensowenig aber

---

1) 16, 6: *Διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ἐλθόντες κατὰ τὴν Μυσίαν ἐπείραζον κατὰ τὴν Βιθυνίαν πορεύεσθαι.* Meyer erklärt hier: »Nachdem sie aber durch Phrygien und Galatien durchgekommen waren, behindert vom heiligen Geist, . . . versuchten sie« u. s. w., so dass also Phrygien und Galatien mit zu *Ἀσία* gerechnet wären, und das Verbot, zu predigen, sich auch auf jene bezogen hätte. Allein theils versteht die Apostelgeschichte (nach Wieseler's Nachweisung, Chronologie der Apostelgeschichte S. 31 ff.) unter *Ἀσία* nur die Landschaften Mysien, Lydien und Karien, theils scheint auch die von Meyer angenommene Construktion weniger einfach, als diejenige, welche das *κωλυθέντες* u. s. f. zu dem folgenden *ἐπείραζον* zieht.

Digitized by Google

auch, die Möglichkeit zu läugnen, dass es unhistorisch sein könne, und dass nur der Verfasser der Apostelgeschichte in dem macedonischen Manne die Heilsbegierde symbolisirt habe, mit welcher die macedonische Bevölkerung und die europäische Menschheit überhaupt den Apostel zu sich herüberrief (Baur S. 146). — In Macedonien war der erste Ort, wo Paulus und Silas auftraten, nach C. 16, 13 Philippi. Gleich dieses erste Auftreten ist durch ein Ereigniss bezeichnet, welches durch seine ganze Beschaffenheit mancherlei Bedenken hervorrufen muss, die Gefangennehmung und wunderbare Befreiung der beiden Apostel. Schon die Veranlassung dieser Gefangennehmung, der Vorfall mit der weissagenden Sklavin, C. 16, 16—18, hat viel Auffallendes. Dass der Verfasser diese als eine wirklich von einem bösen Geiste Besessene, und ihre Heilung, d. h. die Austreibung des Geistes, als ein Wunder betrachtet wissen will, und dass solche Theologen, welche sich sonst zum supranaturalistischen Schriftglauben bekennen, wie Neander, kein Recht haben, einer andern Auffassung das Wort zu reden, und „von ihrem wohlbegründeten Standpunkte, welcher weder der des schroffen Supranaturalismus, noch der rationalistische", sondern der einer widerspruchsvollen dogmatischen Halbheit ist, „das Objektive und das Subjektive in dem Berichte zu unterscheiden" [1]), mit andern Worten: das Wunder natürlich zu erklären, diess wird von Baur S. 146 ff. mit vollem Recht geltend gemacht. Damit wäre indessen eine solche Erklärung noch nicht unbedingt ausgeschlossen; wer jene supranaturalistischen Voraussetzungen nicht theilt, könnte immerhin annehmen, die Sklavin, eine Geisteskranke, deren Zustand von ihrem oder ihren Herren (der Plural V. 19 ist allerdings auffallend) für gewinnsüchtige Zwecke ausgebeutet wurde, habe in Folge dessen, was sie über den Apostel und seine Begleiter gehört hatte, die im 17. V. berichteten Aeusserungen gethan, Paulus habe im Glauben an ihre Besessenheit dem bösen Geist auszufahren geboten, und der Eindruck seiner Worte und seiner Persönlichkeit auf natürlich psychologischem Weg eine augenblickliche oder länger anhaltende Beschwichtigung der Kranken, in der Vorstellungsweise der Zeit, ein wirkliches Ausfahren des Dämon bewirkt. Dass ähnliche Erfolge im

1) Neander S. 299, A. 1.

Digitized by Google

Zusammenhang mit der apostolischen Thätigkeit des Paulus vorkamen, werden wir schon wegen 2 Kor. 12, 12 glauben müssen. Für erwiesen wird sich freilich diese Auffassung der Sache nicht ausgeben dürfen; denn wenn einmal die Erzählung in der wunderbaren Gestalt, in welcher sie vorliegt, undenkbar ist, so ist immerhin ebenso möglich, dass ihr gar keine, als dass ihr eine natürlich erklärbare Thatsache zu Grunde liegt, und der sonstige schriftstellerische Charakter unsers Verfassers ist nicht geeignet, zu Gunsten der letztern Annahme ein Gewicht in die Wagschaale zu legen.

Weit entschiedener werden wir aber allerdings die Geschichtlichkeit des weiteren Berichts, V. 19—40, in Anspruch nehmen müssen. Die Herren der Sklavin, wird hier erzählt, über die Schmälerung ihres Gewinnes erzürnt, führten den Paulus und Silas vor die Prätoren (Duumvirn), und da sich auch das Volk gegen sie erhob, liessen diese sie geisseln und in's Gefängniss werfen; um Mitternacht jedoch erfolgte auf das laute Gebet der beiden Gefangenen ein Erdbeben, alle Thüren des Gefängnisses sprangen auf, und allen Gefangenen fielen ihre Fesseln ab; dieses Ereigniss, verbunden mit dem Benehmen und den Worten der Apostel, machte auf den Gefängnisswärter einen solchen Eindruck, dass er nicht allein sie in sein Haus führte und bewirthete, sondern auch sich mit allen seinen Angehörigen taufen liess; am andern Morgen wollten auch die Prätoren sie frei lassen, Paulus jedoch auf sein römisches Bürgerrecht gestützt, nahm diess nicht eher an, als bis jene selbst sie aus dem Gefängniss geführt und ihnen dadurch eine feierliche Ehrenerklärung gethan hatten.

Man braucht in der That nicht auf dem Standpunkt zu stehen, auf welchem [1]) nicht blos von einer durch Gebet vermittelten Wirkung, sondern auch vom Gebet selbst „nicht die Rede sein kann", um einen Vorgang, wie dieser, unglaublich zu finden. Jeder, der nicht sein Denken dem krassesten Wunderglauben verkauft hat, wird an dem Wunder unserer Erzählung Anstoss nehmen müssen. Wollte man es sich auch in der einen oder andern Weise zurechtlegen, dass unmittelbar auf das Gebet des Paulus und Silas das Erdbeben erfolgt

1) Nach Neander's gehässiger Insinuation gegen Baur Pflanz und Leit. 1, 303.

Digitized by Google

sein soll — wiewohl dieser Erfolg, als wunderbarer betrachtet, ebenso undenkbar, als das Wunder im Allgemeinen, ist, an ein natürliches Zusammentreffen des Erfolgs mit dem Gebet aber theils überhaupt, theils namentlich auch wegen V. 25 nicht gedacht werden kann, wo die Worte ἐπηκροῶντο δὲ αὐτῶν οἱ δέσμιοι augenscheinlich den Zweck haben, die Verursachung des Erdbebens durch das Gebet zu constatiren — aber wollte man sich auch über diesen Anstoss hinwegsetzen, so bliebe doch immer die noch anstössigere Angabe des 16. Verses, dass in Folge des Erdbebens allen Gefangenen die Fesseln abgefallen seien. Dass frei herabhängende Ketten durch einen Erdstoss nicht gelöst werden können, dass andererseits an die Wand befestigte Eisen oder Pflöcke (ξύλον V. 24) nicht auf diese Art zersprengt werden können, ohne die Glieder der darin Eingeschlossenen zu zerbrechen, wird jeder, der einen Begriff von Mechanik hat, Gfrörer [1]) zugeben müssen; und dass überdiess, nach der Bemerkung desselben Gelehrten, das ganze Wunder völlig überflüssig ist, da ja die Befreiung der beiden Gefangenen doch nicht durch das Wunder, sondern durch den Befehl der Prätoren bewirkt wird, ist gleichfalls unbestreitbar. Muss man aber diess zugestehen, so kann man dann nicht mehr mit Gfrörer das Erdbeben und das Aufspringen der Thüren als geschichtlich stehen lassen, je offenbarer vielmehr der Erdstoss nur dazu da ist, die Befreiung der Gefangenen von Allem, was ihrer Flucht im Weg stehen konnte, also vor Allem von ihren Fesseln zu bewirken, um so sicherer muss mit dem letztern Zug auch das ganze Ereigniss aufgegeben werden, das ohne ihn keinen Zweck hätte. — Kaum weniger räthselhaft sind aber auch die übrigen Vorgänge in unserer Erzählung. Gleich am Eingang derselben muss das Verfahren gegen Paulus und Silas in hohem Grad auffallen. Die Prätoren lassen diese, wie es scheint, unverhört geisseln und in's Gefängniss werfen. Mochte nun auch ein so brutales Verfahren gegen Nichtrömer bisweilen vorkommen, so konnte es sich doch kaum eine Obrigkeit gegen römische Bürger, wie Paulus und Silas, erlauben, und auch die Philippi'schen Duumvirn würden es sich nach V. 30 nicht erlaubt haben, wenn sie die Angeklagten als Römer gekannt hätten. Aber warum kannten sie sie

1) Die heilige Sage I, 446 f.

Digitized by Google

nicht als solche? Sollten es wohl diese unterlassen haben, sich auf ihr römisches Bürgerrecht zu berufen? Oder war, nach der gewöhnlichen Annahme, das Verfahren gegen sie so tumultuarisch, dass selbst das einfache Ῥωμαῖός εἰμι von der Obrigkeit nicht gehört wurde? Da nach V. 20 ein förmliches Gerichtsverfahren eröffnet wurde, und von einer Volksjustiz gegen die Angeklagten nichts gesagt wird, so ist diess kaum anzunehmen. Beruft sich aber Neander S. 305 auf das τρὶς ἐῤῥαβδίσθην 2 Kor. 11, 25., so wäre darauf zu erwiedern, dass wir die näheren Umstände dieser dreimaligen Geisselung nicht kennen. Im Zusammenhang unserer Erzählung bleibt die körperliche Züchtigung unerklärlich. Wozu ferner unter den gegebenen Umständen der Befehl (V. 23), den Paulus und Silas besonders scharf zu bewachen? Für den Zweck unserer Erzählung hat dieser Befehl freilich seine gute Bedeutung: je strenger die Bewachung, um so grösser ist das Wunder der Rettung; war ein Petrus nach C. 12, 6 ff. von dem Engel aus der Mitte der zwei Soldaten, an die er gefesselt war, und durch zwei Wachen durch entführt worden, so musste wohl auch dem Paulus die Flucht aus ebenso schwer zu lösenden Banden (V. 24), und aus einer ἐσωτέρα φυλακὴ möglich gemacht werden; was aber die Duumvirn dazu veranlasst haben sollte, kann man sich nicht denken. Für besonders gefährliche Verbrecher können sie die zwei Juden, welche keines andern Vergehens, als der Proselytenmacherei angeklagt waren, nicht gehalten haben, sonst würden sie dieselben nicht gleich am andern Morgen von freien Stücken wieder entlassen wollen; denn dass dieses auf den Bericht des Kerkermeisters hin geschehen sei (Neander S. 303), steht 1) nicht in unserem Text, will sich vielmehr mit V. 34 f. nicht recht vertragen, und ist 2) auch an und für sich unwahrscheinlich, da ein solcher Bericht für römische Ohren viel zu unglaublich geklungen haben müsste, um nicht statt einer Entlassung eine neue Untersuchung hervorzurufen. Ebensowenig empfiehlt sich aber die Annahme (ebend.), dass die Duumvirn durch das, was sie unterdessen von den Gefangenen überhaupt erfahren hatten, günstiger gestimmt wurden, denn nach der brutalen Behandlung, welche sie diesen am Abend vorher angedeihen lassen, waren sie schwerlich die Leute, welche sich weiter nach ihnen erkundigt hätten, oder durch die Nachricht von ihrer

Digitized by Google

Predigt zu gewinnen gewesen wären. Wie aber nach dieser Seite die unmotivirte Strenge im Verfahren der Prätoren, so muss auf der andern die Demüthigung befremden, der sie sich auf die Nachricht vom römischen Bürgerrecht der Gefangenen (V. 38 f.) unterziehen, denn da ihnen dieses am vorhergehenden Tag unbekannt geblieben war, so konnte sie, sollte man meinen, wegen seiner Nichtbeachtung keine solche Verantwortlichkeit treffen, dass sie deshalb ihre ganze Amtsehre durch eine Genugthuung auf's Spiel gesetzt haben würden, deren Forderung zwar hier, nach dem Wunder unserer Erzählung, dem Paulus nahe liegen konnte, sonst aber mit dem Charakter des Apostels, wie er ihn selbst 1 Kor. 4, 11 ff. schildert, nicht recht übereinstimmt. — Fassen wir endlich den Auftritt mit dem Gefängnisswärter in's Auge, so werden wir auch hier nicht umhin können, den Bedenken beizutreten, welche Baur S. 151 f. erhoben, Neander jedoch auch in der neuen Ausgabe vollkommen ignorirt hat. Wie der Gefängnisswärter die Thüren des Gefängnisses offen sieht, will er sich selbst ermorden, in der Meinung, die Gefangenen seien entflohen; dass er trotz seiner eigenen Unschuld, und noch ehe er auch nur nachgesehen hat, an diesen verzweifelten Schritt denkt, ist immerhin auffallend, wenn es auch die Blindheit des Affekts vielleicht erklärlich machen würde. Paulus tröstet ihn, indem er ihm ankündigt, dass alle Gefangenen noch da seien; aber wie kann Paulus in der Dunkelheit (V. 29) und in der ἐσωτέρα φυλακῇ, in der er sich befindet, diess wissen? und wie unwahrscheinlich ist es auch an und für sich, dass von allen Gefangenen auch nicht Einer die Gelegenheit zur Flucht benützt hätte! Denn die Vermuthung (Meyer's z. d. St.), dass das Beispiel des Paulus und Silas auch die Uebrigen wundersam gehalten habe, traut diesen ein Zartgefühl zu, nach dem man sich wenigstens in andern Gefängnissen vergeblich umsehen würde, sie übersieht aber auch, dass diese in der Finsterniss der Nacht vom Bleiben des Paulus und Silas so wenig etwas wahrnehmen konnten, als Paulus und Silas von dem ihrigen. Woher weiss endlich der Kerkermeister, dass das Erdbeben gerade der Ehrenrettung der beiden Apostel gegolten hat, und wie kann er es wagen, diese seine Gefangenen nun auf einmal eigenmächtig zu befreien, nachdem er kaum erst wegen einer durch höhere Gewalt bewirkten Befreiung sich selbst hatte entleiben wol-

Digitized by Google

len? Alle diese Umstände zusammengenommen zeigen in unserer Erzählung eine Kette von Unwahrscheinlichkeiten, aus der es kaum möglich scheint, auch nur vermuthungsweise eine geschichtliche Grundlage herauszufinden. Dass Paulus in Philippi Misshandlungen ausgesetzt war, sagt auch der erste Thessalonicherbrief 2, 2. Damit erfahren wir jedoch nichts Näheres über den Hergang bei diesen Misshandlungen, und es fragt sich, woher der Verfasser unserer Erzählung seine Angaben geschöpft, ob er nicht am Ende eben aus der Stelle des Thessalonicherbriefs, nach der Analogie anderer Verfolgungsgeschichten, namentlich der schon erwähnten Petrinischen (Apostelgeschichte C. 12) seinen Bericht herausgesponnen hat [1]). Ein weiteres Datum zur Ausmittlung des geschichtlichen Thatbestands könnte man in unserer Erzählung selbst suchen. Da nämlich in dieser, ähnlich wie in der Petrinischen C. 5, 17 ff. zwei Ursachen für die Befreiung des Apostels verschmolzen sind, eine übernatürliche (das Erdbeben), die aber für seine wirkliche Befreiung entbehrlich ist, und eine natürliche (der Befehl der Duumvirn nebst der Verhandlung), so könnte man vermuthen, nur die letztere sei geschichtlich, die erste dagegen blos desshalb eingeschoben, um auch bei dieser Gelegenheit den Paulus einer wunderbaren göttlichen Hülfe nicht entbehren zu lassen. Allein wie wir bei C. 5 nicht blos die übermenschliche Hülfleistung des Engels verdächtig finden mussten, sondern auch die menschliche Gamaliels, so wussten wir uns im vorliegenden Fall das Benehmen der Duumvirn V. 35 ff. nicht viel leichter zu erklären, als das vorher berichtete Wunder, und gerade wenn wir dieses entfernen, wird jenes nur um so unerklärlicher. Auch dieser Weg zur Ausmittlung des Thatbestands ist uns daher abgeschnitten, und es bleibt uns, wie in so manchen Fällen, nichts übrig, als das Geständniss, dass wir nicht wissen, ob etwas und wie viel Thatsächliches unserer Erzählung zu Grunde liegt.

Nach den Vorfällen in Philippi zieht zunächst das Auftreten des

1) Umgekehrt glaubt Baur, Paulus S. 483, 1 Thessal. 2, 2 stamme aus der Apostelgeschichte. Da jedoch diese wahrscheinlich erst nach Marcions erstem Auftreten verfasst ist (s. Theol. Jahrbücher VII, 559), die Thessalonicherbriefe dagegen sich schon in Marcions Kanon befanden, so ist nur das umgekehrte Verhältniss anzunehmen.

Digitized by Google

Apostels in Athen unsere Aufmerksamkeit auf sich; was über seine vorangehenden Erfahrungen in Thessalonich und Beröa erzählt wird, zeigt keine bestimmten Merkmale zur Beurtheilung seines historischen Charakters, und nur das werden wir Baur (S. 482) zugeben müssen, dass die Anklage der thessalonicensischen Juden C. 17, 6: *οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι καὶ ἐνθάδε πάρεισιν* die Farbe einer späteren Zeit trägt; denn damals, bei ihrem ersten Auftreten in Europa, konnte den Verkündigern des Christenthums, welches sich bis dahin kaum über die Grenzen Syriens hinaus verbreitet hatte, ein solcher Vorwurf nicht gemacht werden, und mag man auch mit Neander (S. 311) daran erinnern, dass die Leidenschaft gerne die Sprache der Uebertreibung rede, so wird man sich doch nicht verbergen können, um wie Vieles diese Darstellung einem Späteren, der wirklich die *οἰκουμένη* durch's Christenthum in Bewegung gesetzt sah, näher liegen musste, als der Zeit, in welcher diese weltgeschichtliche Bewegung eben erst anfing. In der merkwürdigen Erzählung aus Athen hatte man bisher keinen Anstoss gefunden, erst neuerlich hat Baur darauf aufmerksam gemacht, dass auch dieser Bericht voll Absicht und Reflexion sei, dass Alles hervorgesucht sei, um den Contrast des Christenthums mit dem Heidenthum und der heidnischen Bildung so stark als möglich hervortreten zu lassen, dass man nicht recht einsehe, wie Paulus in den Areopag kommt, dass die Rede des Apostels V. 31. viel zu rasch und abstossend mit der Auferstehung, deren Erwähnung bei seinen Zuhörern den schlimmsten Eindruck machen musste, hereinfalle, dass die Behauptung V. 23. von einem Altar des unbekannten Gottes eine Verwechslung enthalte, die Paulus an Ort und Stelle schwerlich begangen haben würde. Gegen den letztern Punkt liesse sich wohl Einiges einwenden, denn hat auch Baur S. 175 erschöpfend nachgewiesen, dass es in Athen aller Wahrscheinlichkeit nach keinen Altar mit der Inschrift *ἀγνώστῳ θεῷ*, sondern nur solche mit der Inschrift *ἀγνώστοις θεοῖς* gab, und hätte auch jene ohne Zweifel nicht dem unbekannten Gott, sondern nur einem unbekannten Gott gegolten, so wäre doch immerhin möglich, dass Paulus die Inschrift falsch gelesen und aufgefasst hätte. Ist doch Justin mit seiner bekannten Angabe über die Bildsäule des Magiers Simon auf der Tiberinsel noch ein weit stärkeres Missverständniss begegnet. Dagegen werden wir die Richtigkeit der übri-

Digitized by Google

gen Bemerkungen zugeben müssen. Zwar nimmt man gewöhnlich an, der Apostel sei nicht vor die Versammlung des Areopagitenhofs geführt, sondern nur das Lokal dieses Gerichts, welches unter freiem Himmel abgehalten wurde [1]), von dem neugierigen Haufen, um den Paulus zu hören, benützt worden; allein der Umstand, dass unter den wenigen von diesem Bekehrten sich ein Areopagite befindet, weist nach Baur's richtiger Bemerkung auf eine wirkliche Versammlung des Areopagus hin, und eben hierauf werden auch die Worte V. 19: *ἐπιλαβόμενοι αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον*, verbunden mit V. 22: *σταθεὶς δὲ ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου* Jeden zunächst führen: Paulus wird als *ξένων δαιμονίων καταγγελεύς* (V. 18) ergriffen, in den Areopag geführt, und hier, mitten im Areopagus spricht er — wie könnte diess der Leser anders verstehen, als davon, dass er sich vor dem Areopag, als derjenigen Behörde zu verantworten gehabt habe, welche die bestehenden Gesetze, namentlich die Religionsgesetze, gegen Neuerungen zu schützen hatte? Geschichtlich könnte aber dieser Zug, nach dem ganzen Charakter der hier erzählten Verhandlung, nicht sein, denn eine Gerichtssitzung kann nicht so ausgehen, wie die vorliegende V. 32; mag man nun mit Baur annehmen, dass die Sage von der Bekehrung eines Areopagiten Dionysius unsern Verfasser veranlasst habe, den Auftritt in den Areopag zu verlegen, oder mag dieses nur deshalb geschehen sein, um dem Paulus eine möglichst feierliche Gelegenheit zur Auseinandersetzung seiner Lehre zu verschaffen, und den Reden vor dem jüdischen Synedrium auch eine vor dem ehrwürdigsten griechischen Religionsgericht gegenüberzustellen, oder mag endlich noch ein weiteres Interesse dabei in's Spiel kommen, welches sich uns später (Nr. 6 dieses Art.) entdecken wird. Was die Rede des Apostels selbst, und das abgerissene Hereintreten der für die Zuhörer anstössigsten Lehren im 31. V. betrifft, so meint zwar Neander S. 325, es werde hier zuletzt nur der wesentlichste Inhalt von dem, was der Apostel gesagt habe, zusammengefasst; unsere Schrift jedoch giebt die Rede, welche sie dem Paulus in den Mund legt, nicht als einen Auszug, sondern als seine eigenen Worte, und dass es sich mit dem Schluss derselben anders verhalte, ist mit

1) Hermann, Griechische Antiquitäten I, 232 f.

Digitized by Google

nichts angedeutet. Ist es daher unwahrscheinlich, dass der Apostel genau so gesprochen hat, so werden wir nur sagen können, der Verfasser bediene sich hier derselben Freiheit, wie die klassischen Schriftsteller, seinem Helden eine von ihm selbst frei componirte Rede in den Mund zu legen, und da es ihm bei dieser Rede hauptsächlich um den Schlusseffekt des 32. V. zu thun sei, so setze er ihm zuliebe die historische Wahrscheinlichkeit, welche ja überhaupt nicht sein Hauptgesichtspunkt ist, ausser Augen. Von hier aus auch die ganze Angabe vom öffentlichen Auftreten des Apostels zu Athen für ungeschichtlich zu erklären, haben wir allerdings, so weit wir wenigstens bis jetzt sind, kein Recht; aber sie in Frage zu stellen berechtigt uns der sonstige Charakter unserer Schrift, welcher von der Art ist, dass sich die Kritik im einzelnen Falle nicht dabei beruhigen kann, keine bestimmten Beweise der Ungeschichtlichkeit in Händen zu haben, sondern auch noch positive Gründe für die Geschichtlichkeit ihrer Angaben wenigstens in allen den Fällen fordern muss, wo wesentliche Theile einer Erzählung mit erweislich unhistorischen Elementen versetzt sind.

Auf den Bericht unserer Schrift über die Wirksamkeit des Paulus in Korinth (C. 18, 1—18) werden wir, so weit er zu kritischen Bemerkungen Anlass gibt, später noch zurückkommen müssen, weshalb wir denselben hier übergehen. Aus demselben Grunde gehen wir auch auf die Reise des Apostels nach Palästina, C. 18, 18—23 nicht näher ein, sondern wenden uns sogleich zu dem, was C. 19 über seinen Ephesinischen Aufenthalt erzählt ist.

Das Erste, was hier auffällt, ist die räthselhafte Erscheinung der Johannesjünger C. 19, 1—7. Räthselhaft ist diese Erscheinung desshalb, weil die Züge ihrer Schilderung zu keiner einheitlichen Anschauung zusammengehen. Auf der einen Seite sind diese Johannesjünger *μαθηταί*, d. h. nach dem ausnahmslosen Sprachgebrauch unserer Schrift, Christen, sie haben den Christenglauben angenommen (*πιστεύσαντες* V. 24), auf der andern stehen sie doch dem Christenthum noch so ferne, dass sie weder auf den Namen Jesu getauft sind, noch von einem heiligen Geist etwas gehört haben. Scheint schon diess widersprechend, so erhöht sich die Schwierigkeit noch, wenn wir aus C. 18, 24 f. von einem andern Johannesjünger, dem Apollos erfahren, welcher im Christenthum unterrichtet (*κατηχημέ-*

Digitized by Google

νος τὴν ὁδὸν τῦ κυρίυ) ist, und mit Auszeichnung als Lehrer desselben auftritt (ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τῦ κυρίυ), aber nichtsdestoweniger von der Taufe auf Christum noch nichts weiss, sondern nur von der Johannestaufe. Wie lässt sich, muss man mit Baur (S. 183) fragen, dieses Beides zusammendenken und zu einer klaren Vorstellung verbinden? Neander glaubt, ähnlich, wie schon früher Olshausen, jene Johannesjünger seien bei einer sehr mangelhaften Kenntniss von der Person und Lehre Christi stehen geblieben (S. 362), und wendet dieselbe Vorstellung auch auf Apollos an (S. 378), unbekümmert um das κατηχημένος τὴν ὁδὸν τῦ κυρίυ und das ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τῦ κυρίυ; sollte aber doch noch ein Zweifel in uns übrig bleiben, so wird dieser mit der Behauptung (S. 361) beseitigt: „Von einer an sich nebelhaften, unbestimmten Erscheinung könne man kein in klaren und bestimmten Zügen ausgeprägtes Bild entwerfen". Aber diese Bemerkung, auch an sich selbst nur halb wahr, kann in keinem Fall die Zusammenstellung so widersprechender Züge rechtfertigen, wie die Unbekanntschaft mit der christlichen Taufe, welche doch unter die ersten Anfangsgründe des Christenthums gehörte, und die genaue Bekanntschaft mit der christlichen Lehre. Diese Züge sind in der Wirklichkeit schlechthin unvereinbar; sie können daher nur der Darstellung unseres Schriftstellers, nicht dem objektiven Thatbestand angehören, und die Frage kann nicht sein, wie wir uns die geschichtliche Erscheinung, von welcher dieselben berichtet werden, sondern nur, wie wir diesen Bericht selbst zu erklären haben. Darauf wird unser dritter Artikel zurückkommen müssen; vorläufig kann auf die Erörterungen von Baur a. a. O. und Schneckenburger Zweck der Apostelgeschichte S. 56 ff. verwiesen werden [1]).

1) Ueber die weitere Erzählung von den Johannesjüngern ist nach Maassgabe unserer früheren Erörterungen in Betreff des γλώσσαις λαλεῖν zu urtheilen, das natürlich auch hier nicht anders verstanden werden kann, als in dem Sinn, wie es die Apg. nach ihren unzweideutigen Erklärungen C. 2 vgl. mit C. 10, 47. 11, 15 verstanden wissen will. Neander erlaubt sich auch hier, die Meinung des biblischen Erzählers rationalistisch auszudeuten, wenn er S. 363 statt des Sprachenwunders nur von den damals gewöhnlichen Aeusserungen der christlichen Begeisterung zu sprechen weiss.

Digitized by Google

Auf den Bericht über die Johannesjünger lässt unsere Schrift V. 11 f. eine Schilderung von der Wunderwirksamkeit des Apostels in Ephesus folgen, welche durch ihren mirakulösen Charakter zu dem Unglaublichsten gehört, was dieser Art im N. T. überliefert ist: es sollen so viele und grosse Wunder durch Paulus geschehen sein, dass selbst die Schweisstücher und Schürzen, die er getragen hatte, die Kranken und Besessenen, welchen sie aufgelegt worden, gesund machten. An eine natürliche Erklärung dieses Erfolgs kann nicht gedacht werden, denn der Glaube der Geheilten, auf den selbst DE WETTE noch verweist, müsste in der That nicht bloss im figürlichen Sinn Berge zu versetzen vermocht haben, wenn er eine solche Wirkung nicht etwa nur in dem einen oder andern Fall, unter besonders günstigen Umständen, sondern regelmässig, wie diess nach der Darstellung unserer Schrift der Fall war, gehabt hätte. Aber selbst vom Standpunkt des Wunderglaubens aus hat eine so ganz krasse und magische Vorstellung über die Heilkraft des Apostels allzu viel Anstössiges, und es gehört etwas dazu, mit MEYER zu der Stelle selbst im Namen der „historischen Kritik" zu versichern, „die der Wunderkraft Jesu analoge Heilkraft Pauli habe durch seinen Willen vermittelst der Tücher, welche von ihm erbeten wurden, auf die leidenden Subjekte übergeleitet werden können". Wir wenigstens wüssten nicht, welcher Reliquienlegende sich die „historische Kritik" noch zu schämen hätte, wenn sie sich solche Annahmen gefallen lässt [1]). Insofern mag es seinen guten Grund haben, dass sich NEANDER auch in der neuesten Ausgabe seines Werks, trotz aller ihm durch BAUR gebotenen Veranlassung, über diesen schwierigen Punkt mit keinem Wort vernehmen lässt; aber der Haltbarkeit unsers Berichts gereicht dieses Schweigen so wenig, als dem apologetischen Verfahren des Geschichtschreibers, zur Empfehlung.

Die weiteren Berichte, über die verfehlte Dämonenaustreibung der jüdischen Exorcisten, und die Verbrennung von Zauberbüchern in Folge der Paulinischen Vorträge, müssen wir hier übergehen, da weder für die Verwerfung, noch für die Anerkennung ihrer Geschichtlichkeit bestimmte Gründe vorliegen, und auch über den Auftritt,

1) Vgl. hiezu das im 1. Heft S. 52 f. über C. 5, 15 Bemerkte, wohin uns auch die meisten Ausleger verweisen.

Digitized by Google

mit welchem der Ephesinische Aufenthalt des Apostels schliesst, den Aufstand des Demetrius, haben wir nichts Wesentliches zu bemerken; die Sache kann so vorgefallen sein, wie sie hier erzählt wird, und etwaige Zweifel könnten sich nur auf den schriftstellerischen Charakter der Apg. im Ganzen stützen.

5. Die letzte Reise des Paulus nach Jerusalem, seine palästinensische und seine römische Gefangenschaft.

Schon vor dem Aufstand des Demetrius hatte Paulus beabsichtigt, nach Jerusalem zu reisen, noch vorher aber Macedonien und Achaia zu besuchen (C. 19, 21). Nach diesem Ereigniss führte er seinen Vorsatz aus (20, 1): er ging über Macedonien nach Griechenland, hielt sich hier 3 Monate lang auf, gieng dann, durch eine Nachstellung von Seiten der Juden an dem kürzeren Seeweg verhindert, zu Lande durch Macedonien nach Kleinasien zurück, schiffte sich in Assos ein, fuhr über Milet, Tyrus und Ptolemais nach Cäsarea, und gieng von da nach Jerusalem.

Ueber den Beweggrund und Anlass dieser Reise theilt unsere Schrift nichts Näheres mit. C. 19, 21 heisst es nur: *ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι, διελθὼν τὴν Μακεδονίαν καὶ Ἀχαΐαν πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ, εἰπών· ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν.* Man wird Schneckenburger's [1]) Bemerkung Recht geben müssen, dass dieser Wunsch, nach Jerusalem zu gehen, für welchen gar kein weiterer Grund angegeben ist, mitten aus den Geschäften und Erfolgen der Ephesinischen Thätigkeit heraus, nur nach Maassgabe von C. 18, 21 verstanden werden könne, wo der Apostel gleichfalls ohne allen weiteren Anlass dorthin reist, nur weil er schlechterdings das nächste Fest hier zubringen will; zumal, da es wieder eines von den jüdischen Nationalfesten ist, zu welchem er so dringend hineilt, dass er selbst an Ephesus vorbeifährt, nur um es nicht zu versäumen: *ἔσπευδε γὰρ, εἰ δυνατὸν ἦν αὐτῷ, τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς γενέσθαι εἰς Ἰεροσόλυμα* (20, 16). Zu Gunsten dieser Auffassung verweist Schneckenburger nicht ohne Grund auch auf C. 24, 11. 17, wo Paulus den Zweck seiner Reise ausdrücklich dahin bestimmt

1) Zweck der Apg. S. 67.

Digitized by Google

anzubeten in Jerusalem und Opfer darzubringen, und auf das gänzliche Schweigen unsers Verfassers von der mehrmonatlichen Reise nach Achaia, welche hier vor Jerusalem völlig in den Hintergrund tritt, während doch schon allein die Ordnung der Korinthischen Verhältnisse sie zu einem wichtigen Akt in der Wirksamkeit des Apostels gemacht haben muss. Nun sehen wir aber aus den Paulinischen Briefen [1]), dass Paulus eine sehr bestimmte Veranlassung zu jener Reise hatte, die Kollekte, deren Ertrag er ohne Zweifel desshalb selbst überbringen wollte, um den günstigen Eindruck dieser grossartigen Handreichung zur Versöhnung der Palästinenser mit seinem Wirken unter den Heiden zu benützen. Dass dieser Beweggrund unserem Verfasser unbekannt geblieben sein sollte, ist wenigstens in dem Fall, wenn er wirklich ein Begleiter des Apostels war, schlechthin undenkbar; aber auch ein Späterer musste theils durch die Briefe des Paulus, die einem solchen schwerlich fehlten, theils durch den Reisebericht des Augenzeugen, welcher Allem nach im letzten Theil der Apg. benützt worden ist, von dem Sachverhalt unterrichtet sein, und dass es auch unser Verfasser war, wird durch C. 24, 17 sehr wahrscheinlich. Verschweigt er dennoch das eigentliche Motiv der Reise, so muss er dazu seine besonderen Gründe gehabt haben. Welches diese waren, kann erst später untersucht werden; aber dass es nicht eine blosse Lücke der Darstellung, sondern eine wirkliche Aenderung des Thatbestands ist, um die es sich hier handelt, können wir schon jetzt behaupten. Es wird ja nicht blos der wirkliche Grund der Reise verschwiegen, sondern es wird auch statt dessen ein anderer angegeben, welcher nach den eigenen Erklärungen des Apostels unmöglich sein eigentlicher Bestimmungsgrund gewesen sein kann. Noch deutlicher erhellt diess aus dem Umstand, dass unsere Schrift den Paulus schon vor seiner Abreise von Ephesus, selbst noch vor dem Aufstand des Demetrius die ganz bestimmte Absicht aussprechen lässt, nach Jerusalem zu reisen, während Paulus selbst 1 Cor. 16, 4, in einem Briefe, der ohne Zweifel um eben diese Zeit verfasst ist [2]), die jerusalemitische Reise noch von dem Erfolg der

1) 1 Cor. 16, 1 ff., 2 Cor. 8 f., Röm. 15, 25 ff. und dazu Schneckenburger S. 117 f.

2) Man sehe hierüber Rückert's Commentar S. 9 f. Wieseler Chronologie der Apg. S. 318 ff.

Digitized by Google

Kollekte abhängig macht, über den er sich doch erst bei seinem Besuch in Macedonien und Achaia unterrichten konnte. Nach dieser authentischen Erklärung ist es höchst unwahrscheinlich, dass er schon vor dem Aufstand des Demetrius so bestimmt entschlossen war, als unsere Schrift angiebt, und wenn nun diese Angabe mit ihrer ganzen Auffassung der jerusalemitischen Reise unverkennbar zusammenhängt, so wird auch diese dadurch nicht wenig verdächtigt.

In dem Reisebericht C. 20 ff. zieht zunächst der Vorfall mit Eutychus C. 20, 7 ff. unsere Aufmerksamkeit auf sich. Die Neueren läugnen zwar fast durchaus, dass hier eine wirkliche Todtenerweckung berichtet werden solle; dass dem aber doch so ist, hat Schneckenburger (S. 54) erschöpfend nachgewiesen. Wie wenig V. 10 dagegen beweist, erhellt schon durch Vergleichung von Mt. 9, 24 par.; ohnedem wird ja aber erst nach der Berührung durch Paulus, mit welcher wir uns die Mittheilung neuer Lebenskraft verbunden denken müssen, von dem Verunglückten gesagt, seine Seele sei in ihm. Dagegen zeigt der ganze, mit alt- und neutestamentlichen Todtenerweckungen so übereinstimmende Vorgang [1]), dass auch hier an eine solche zu denken ist; (welchen Sinn sollte es sonst haben, dass sich Paulus über den Todtgeglaubten wirft, und ihn umfasst? das sind doch nicht die Bewegungen dessen, der einen Scheintodten ärztlich untersucht); und ebenso besteht Schneckenburger mit Recht darauf, dass ἤρθη νεκρὸς V. 9 nicht gleichbedeutend sei mit: ἤρθη ὡς νεκρὸς, und den Tod des Eutychus nicht bloss im Namen der Anwesenden, sondern im eigenen Namen des Schriftstellers behaupte. Diess schliesst nun allerdings die Möglichkeit nicht aus, dass der Todtgeglaubte nicht wirklich todt war, und ebensowenig die, dass unser Verfasser in der Quelle, welcher er seine Erzählung entnommen hat, nur einen natürlichen, wenn auch ausserordentlichen Vor-

1) V. 10: ὁ Παῦλος ἐπέπεσεν αὐτῷ καὶ συμπεριλαβὼν εἶπε· vgl. 2 Kön. 4, 34: καὶ ἐκοιμήθη ἐπὶ τὸ παιδάριον u. s. w. und zu der ganzen Erzählung 1 Kön. 17, 17 ff. Apostelgeschichte 9, 36 ff. Matth. 9, 23 ff. par. Wie Paulus hier V. 10 sagt: μὴ θορυβεῖσθε· ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν, so Jesus C. 8, 52: μὴ κλαίετε, οὐκ ἀπέθανεν, Matth. 9, 24 (ἰδὼν τὸν ὄχλον θορυβούμενον) ἀναχωρεῖτε, οὐ γὰρ ἀπέθανε τὸ κοράσιον, und noch ähnlicher Markus 5, 39: τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε, u. s. w.

Digitized by Google

fall berichtet fand; nur müsste er im letztern Fall den Quellenbericht, sei es auch durch kleine Zuthaten, umgefärbt, und in die einfache Erzählung von dem Geschehenen die Auffassung desselben als eines Wunders hineingetragen haben.

Von Milet aus beschickte Paulus (C. 20, 17) die Ephesinischen Gemeindevorsteher, um sich noch einmal von ihnen zu verabschieden. Die Authentie der Rede, welche ihm die Apg. bei dieser Gelegenheit in den Mund legt, wird zwar von Neander (S. 473 ff.) gegen Baur's [1]) und Schneckenburger's (S. 133 ff.) Zweifel lebhaft in Schutz genommen, aber die wirkliche Widerlegung dieser Zweifel ist ihm schwerlich gelungen. Es fragt sich vor Allem, ob wir, abgesehen von der Beschaffenheit der Rede selbst, hinreichenden Grund haben, ihre Aechtheit zu behaupten? Da uns nichts darüber gesagt wird, auf welchem Wege sie dem Verfasser überliefert wurde, so könnte sich diese Behauptung nur im Allgemeinen auf unser Zutrauen zu seiner Zuverlässigkeit stützen. Aber sind denn seine sonstigen Berichte wirklich von der Art, dass sie ein solches Zutrauen rechtfertigen? Tragen namentlich die Reden unserer Schrift das durchgängige Gepräge der Authentie an sich? Nach allen Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchung können wir diese Frage nur verneinen. Es blieben mithin nur die inneren, aus der vorliegenden Rede selbst geschöpften Merkmale übrig. Und wirklich glaubt Neander Spuren davon zu entdecken, dass dieselbe nicht aus Einem Geiste mit dem Ganzen der Apg. entstanden sei. Der dreijährige Aufenthalt des Apostels zu Ephesus C. 20, 31 stimme mit der eigenen Rechnung unsers Verfassers C. 19, 10 nicht recht überein. Indessen ist diese Uebereinstimmung nicht blos (nach Neander's eigener Bemerkung) dann vorhanden, wenn wir die τριετία auf den Gesammtaufenthalt des Paulus in Ephesus und der Umgegend, sondern auch wenn wir sie allein auf den Ephesinischen beziehen; denn da zu den 2 Jahren C. 19, 10 noch die drei Monate C. 19, 8 nebst der unbestimmten Zeitfrist Cap. 19, 22 hinzugenommen werden müssen, so erhalten wir für das Verweilen in Ephesus immerhin etwa dritthalb Jahre, ein Zeitraum, der in runder Zahl füglich als τριετία bezeichnet werden konnte, mit mehr Recht, als z. B. der Tag und

1) Pastoralbriefe S. 92 ff. Paulus 177 ff.

Digitized by Google

die zwei Nächte, die Christus im Grabe lag, als drei Tage aufgeführt zu werden pflegen. Weitere Spuren der Authentie findet Neander in der Erwähnung des Unterrichts in den Häusern, V. 20, und der warnenden Prophetenstimmen V. 23, zwei Zügen, welche in der früheren Erzählung des Lukas nicht vorkommen, welche ihr aber auch nicht widersprechen, endlich in V. 22, wo der Reise des Paulus nach Jerusalem eine Wichtigkeit beigelegt werde, die sonst in der Apg. nicht hervortrete. Allein das Letztere ist nicht richtig; eine höhere Nothwendigkeit der jerusalemischen Reise behauptet auch die Apg. 21, 12 ff. und schon 19, 21; übrigens fragt es sich auch noch, ob die Worte δεδεμένος τῷ πνεύματι V. 22 nicht nach Analogie von V. 23 zu erklären sind: gebunden (gefangen) im Geiste. Diese Spuren der Authentie dürften daher nicht viel beweisen. Weit mehr Gewicht haben unsers Erachtens einige entgegenstehende Züge. Für's Erste ist die Sprache der Rede unverkennbar die des Lukas, nicht die Paulinische; haben wir aber nicht die Worte des Apostels, so können wir bereits auch nicht mehr wissen, wie viel wir von seinen Gedanken haben. Sodann enthalten die Aeusserungen über das bevorstehende Schicksal des Apostels V. 22 f. 25 und über die Irrlehrer, welche in Ephesus auftreten werden, V. 29 f., Voraussagen, die einem *vaticinium post eventum* ungleich ähnlicher sehen, als einer unter den damaligen Verhältnissen ausgesprochenen Vermuthung; mochte Paulus auch immerhin eine „Ahnung" seines bevorstehenden Todes haben (Neander), so konnte er doch natürlicher Weise unmöglich mit Sicherheit behaupten (ἰδὺ ἐγὼ οἶδα), dass ihn keiner der Versammelten mehr sehen werde [1]), und liesse sich die bestimmte Vorhersage von Irrlehrern auf dem Standpunkt des Apostels an und für sich eher erklären, so scheint dagegen die nähere Bezeichnung derselben auf einen späteren Standpunkt hinzuweisen; statt von den gegenwärtig vorhandenen Gegnern, an denen es ihm doch nicht fehlte, (1 Cor. 16, 9) redet er von solchen, die erst nach seiner Abreise (oder: nach seinem Hinscheiden) kommen sollten [2]), und zwar nicht nur aus der Gemeinde, in welcher er die Keime dieser Irrlehren schon wahrnehmen konnte, sondern auch von aussen her (V. 29 f.); und diese Irrlehrer selbst sind ohne bestimmte

1) Vgl. hierüber Baur Paulus 179.

2) Aehnlich 1 Tim. 4, 1., 2 Tim. 3, 1. 4, 3. u. A.

Digitized by Google

und klare Zeichnung, wie wir sie sonst von der Polemik des Apostels gewohnt sind, nur mit denselben allgemeinen Ausdrücken geschildert, welche im zweiten Jahrhundert von den Häretikern jener Zeit gebraucht zu werden pflegen[1]): es sind *ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα, λύκοι βαρεῖς μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου*. Diese Unbestimmtheit des Ausdrucks war natürlich, wenn ein Späterer hier auf Erscheinungen hindeuten wollte, deren nähere Charakterisirung ohne zu grellen Anachronismus nicht angieng — aus derselben Ursache haben wir uns die unklare Schilderung der Häretiker in den Pastoralbriefen mit zu erklären — im Munde des Paulus müsste sie uns Wunder nehmen. Wir haben hier also eine historische Prolepsis, nicht des Apostels, sondern seines Geschichtschreibers. Eine ähnliche Vorausnahme des Späteren scheint V. 23, vgl. auch C. 21, 10 ff. zu enthalten. — Dazu kommt, dass auch die ganze Tendenz der Rede das Interesse und den Standpunkt eines Späteren zu verrathen scheint. Denn während wir unter den vorausgesetzten Umständen erwarten sollten, dass die Ermahnung und Belehrung der anwesenden Gemeindevorsteher den Hauptinhalt der Rede bilden werde, so nimmt diese statt dessen, nach Schneckenburger's und Baur's richtiger Bemerkung, eine durchaus apologetische Richtung. Mit der Schilderung der Treue und Aufopferung, welche Paulus in Ephesus bewies, wird begonnen, die Erwähnung der ihm drohenden Gefahren, welche sofort folgt, wird gleichfalls dazu benützt, die Todesverachtung des Apostels im Dienste des Herrn in's Licht zu stellen (V. 24); hierauf eine erneuerte Versicherung seiner gewissenhaften Amtsführung (V. 26 f.), dann, nach kurzer Ermahnung und Warnung vor den Irrlehrern[2]), V. 31 noch einmal eine Erinnerung an den apostolischen Eifer des Paulus, und zum Schluss V. 33—35 eine weitere Ausführung desselben Thema. Hatte wohl Paulus eine solche

1) So sagt z. B. Just. I. Apol. 58 mit Beziehung auf Marcion: *ᾧ πολλοὶ πεισθέντες . . . ἀλόγως ὡς ὑπὸ λύκου ἅρπες συνηρπασμένοι βορὰ τῶν ἀθέων δογμάτων καὶ δαιμόνων γίνονται*, und mit ähnlichem Bilde nennt Ign. Smyrn. 4 die Häretiker *θηρία ἀνθρωπόμορφα*.

2) Auch diese kann übrigens den apologetischen Zweck haben, den Paulus von Häretikern, die sich auf ihn beriefen, wie die meisten Gnostiker, zu unterscheiden.

Digitized by Google

Selbstvertheidigung, um nicht Selbstempfehlung zu sagen, den Vorstehern einer Gemeinde gegenüber nöthig, in der er drei Jahre lang gewirkt hatte, und können wir von einem so an seine Sache hingegebenen Mann erwarten, dass er beim Abschied von Schülern und Gehülfen, die er nie wiederzusehen erwartete, statt des Vielen, was diesen und der von ihnen geleiteten Gemeinde nützlich sein konnte, nichts Wichtigeres zu thun hatte, als seine eigenen Verdienste in immer neuen Wiederholungen in Erinnerung zu bringen? Passt dieses nicht ungleich besser für einen späteren Verehrer des Apostels, der schon die Erfahrung gemacht hatte, dass jene Verdienste von Manchen verkannt wurden? Die meisten Ausleger wollen freilich diese Tendenz unserer Rede nicht anerkennen, so offen sie auch da liegt; wiewohl fast die ganze Rede nur von dem Verdienst und der Berufstreue des Apostels handelt, soll dieser doch eigentlich nicht von sich selbst, sondern von Anderen reden, nämlich eben von den anwesenden Presbytern, denen er sich zum Beispiel vorstelle. Dieser Auffassung liegt allerdings ein richtiges Gefühl dessen zu Grunde, was man von einer apostolischen Ansprache unter solchen Umständen erwarten sollte; aber in der Rede selbst macht sich diese paränetische Abzweckung nur an wenigen Stellen (V. 28. 31. 32) bemerklich, wogegen die Vertheidigung und Empfehlung des Apostels einen ganz unverhältnissmässigen Raum einnimmt. Namentlich am Schluss der Rede, auf welchen gerade das Hauptgewicht fällt, drängt sich diese apologetische Absicht sehr deutlich hervor; denn während wir aus den Paulinischen Briefen wissen, welchen Werth der Apostel gegenüber von seinen Gegnern darauf legte, dass er sich nicht von den Gemeinden unterhalten liess (1 Cor. 4, 12. 9, 12 ff., 2 Cor. 11, 8. 12), sehen wir aus ebendenselben (1 Cor. 9, 6 ff., Gal. 6, 6), dass er doch weit entfernt war, ein Opfer, welches er selbst aus besondern Gründen brachte, auch von Andern zu verlangen, und Neander's Unterscheidung (S. 480 f.), dass es sich in dieser Beziehung mit den Gemeindevorstehern anders verhalte, als mit herumreisenden Missionären, findet keine Stütze in seinen eigenen Aeusserungen; bei V. 33—35 ist daher die Annahme einer indirecten Paränese gar nicht zulässig.

Nach allem diesem können wir unsere Rede nur für ein Werk des Verfassers oder eines seiner Berichterstatter — diess bleibe vor-

Digitized by Google

läufig unentschieden — ansehen, und auch die theilweise Authentie derselben, welche Schneckenburger [1]) übrig lassen will, nicht zugeben; denn theils haben wir nicht den mindesten positiven Grund für diese Annahme, theils hat sich uns die ganze Tendenz der Rede geschichtlich unwahrscheinlich gezeigt. Mit der Rede selbst wird aber auch die ganze Situation, welche ja nur um der Rede willen erzählt ist, problematisch, und so schön und ergreifend auch die Schlussscene sich ausnimmt, so glaublich es auch ist, dass ähnliche Scenen nicht zu selten vorkamen, so müssen wir doch die vorliegende schon desshalb beanstanden, weil sie V. 38 mit dem ungeschichtlichen Ausspruch des 24. Verses motivirt ist. Was uns diese Erzählung wirklich giebt ist weit weniger ein Bericht über diesen bestimmten Vorfall, als ein Rückblick auf die gesammte apostolische Wirksamkeit des Paulus, welchen der Verfasser in ähnlicher Weise in eine Abschiedsrede desselben einkleidet, wie der Verfasser des Deuteronomium seine neue Gesetzgebung in eine Abschiedsrede des Moses, und was unsere Schlussverse darstellen, ist nicht sowohl der Eindruck, welchen die Ephesinischen Presbyter von der Rede des Paulus erhielten, als derjenige, welchen der Leser der Apostelgeschichte von der bisherigen Erzählung erhalten soll.

Die weitere Reise des Apostels bis zu seiner Ankunft in Jerusalem bietet der historischen Kritik keinen Anstoss dar; auch das einzige ungewöhnliche Ereigniss, welches aus derselben berichtet wird, die Weissagung des Agabus, C. 21, 10 ff., ist nicht von der Art, dass es nicht wirklich vorgekommen sein könnte: wer die Stimmung der jerusalemitischen Juden gegen Paulus kannte, mochte immerhin voraussehen, dass dieser schwerlich unversehrt aus der Hauptstadt kommen werde. Ganz genau gieng überdiess die Weissagung nicht in Erfüllung: Paulus wurde ja von den Juden nicht wirklich gebunden.

Um so bedenklicher ist gleich das Erste, was von dem Apostel aus Jerusalem erzählt wird (21, 17 ff.), seine Zusammenkunft mit

1) S. 135: „Ist unsre Rede eine Composition des Lukas, so lässt sich leicht begreifen, dass, ohne ihren historischen Character im Wesentlichen zu beeinträchtigen, ihr doch auch manche Züge *ex eventu* beigemischt wurden.“

Digitized by Google

Jakobus und den Presbytern der jerusalemischen Gemeinde, und der Schritt, zu welchem er sich durch diese bestimmen lässt. Auf den Rath derselben entschliesst sich Paulus, für vier Nasiräer die Kosten zu bestreiten, welche der Schluss des Nasiräats mit sich brachte, und die hergehörigen heiligen Handlungen mit denselben zu übernehmen (ἁγνίσθητι σὺν αὐτοῖς, V. 24). Wir können es hier ununtersucht lassen, ob der letztere Ausdruck eine wirkliche Uebernahme des Nasiräats, d. h. eines abgekürzten Nasiräats bezeichnet, von dem uns sonst freilich nichts bekannt ist, oder ob damit, wie neuerdings Wieseler (S. 105 ff.) wahrscheinlich gemacht hat, nur die Theilnahme an den Schlussopfern und den damit verbundenen Reinigungen ausgedrückt werden soll. Wir brauchen selbst darauf nicht näher einzutreten, ob der Apostel nach seinen Grundsätzen die eine oder die andere dieser Handlungen mitmachen konnte. In Betreff des Nasiräats ist es kaum glaublich, denn welchen Sinn hätte ein solches Gelübde gehabt, wenn nicht den eines verdienstlichen Werkes, wofür es doch Paulus unmöglich halten konnte, wie hätte er daher ohne Heuchelei sich demselben unterziehen können? Eine Theilnahme an jüdischen Opfern dagegen und selbst die Uebernahme der Kosten für solche Opfer werden wir bei ihm nicht für unmöglich erklären dürfen; waren auch ihm für seine Person diese äusseren Opfer entbehrlich, so enthielten sie doch nichts, was seiner Ueberzeugung unmittelbar widersprochen hätte, und es mochte hier die Anbequemung an jüdische Gebräuche Anwendung finden, welche er sich nach 1 Kor. 9, 20 überall, wo es der Sache des Evangeliums förderlich sein konnte, zur Pflicht machte. Aber selbst wenn wir dieses zugeben, ist es doch ganz undenkbar, dass sich Paulus zu der Handlung, welche ihm hier zugeschrieben wird, in dem Sinne und in der Weise verstanden haben könnte, wie unsere Schrift berichtet. Dieser zufolge sagt ihm Jakobus: es sei den glaubigen Juden zu Ohren gekommen, dass er die Juden unter den Heiden (die hellenistischen Judenchristen) verleite, ihre Kinder nicht mehr zu beschneiden, und sich dem mosaischen Gesetz zu entziehen. Um nun zu zeigen, dass diese Beschuldigung unwahr sei (ὅτι ὧν κατήχηνται περὶ σοῦ οὐδέν ἐστιν), und dass auch er sich treu an das Gesetz halte (στοιχεῖς καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσων), solle Paulus die Nasiräatsopfer übernehmen. Auf diese Vorstellung hin

Digitized by Google

thut es der Letztere auch wirklich. Dieser Hergang kann in unserer Schrift allerdings, wie auch schon aus Anlass des 15. Kapitels angedeutet wurde, durchaus nicht befremden; weder Jakobus noch Paulus thut damit etwas Anderes, als was die Beschlüsse des Apostelconcils verlangen und voraussetzen: Jakobus nimmt an, dass Paulus, in getreuer Befolgung dieser Beschlüsse, nicht allein für seine Person das Gesetz halte, sondern auch die übergetretenen Hellenisten zu der Haltung desselben, und mithin auch zu der Beschneidung ihrer Kinder anleite, zu welcher beide, als geborene Juden, eben jenen Beschlüssen zufolge, verpflichtet waren, dagegen giebt er zu, dass es sich mit den Heidenchristen anders verhalte, und Paulus befugt sei, sich bei diesen mit der Befolgung der sogenannten Noachischen Gebote zu begnügen; Paulus seinerseits erkennt diese Voraussetzung an, und um sie durch die That zu bestätigen, unterzieht er sich dem von Jakobus angerathenen Beweise seiner Gesetzesfrömmigkeit. Das Nasiräatsopfer des Paulus ist nur die thatsächliche Erklärung seiner fortgesetzten Anerkennung des Grundgesetzes, durch welches auf dem Apostelconcil das Verhältniss der Heiden- und Judenchristen zum Mosaismus bestimmt worden war, eine Anerkennung, die nicht ohne Bedeutung hier am Schlusse seines öffentlichen Wirkens berichtet wird; sie bürgt dafür, dass er die Grundsätze, zu welchen er sich hier wiederholt bekennt, während seiner ganzen Amtsthätigkeit festgehalten hat, dass es wirklich eine blosse Verläumdung ist, wenn man ihm nachsagt, er habe die Juden zum Abfall vom Gesetz verleitet. Weit entfernt daher, dass man in dieser Handlung mit Neander (S. 487) nur eine Anbequemung des Apostels an fremde Schwäche sehen dürfte, erscheint sie vielmehr vom Standpunkt unserer Schrift aus als die einfachste, consequenteste Anwendung seiner eigenen Grundsätze; als geborener Jude ist auch Paulus so gut, wie alle andern Judenchristen, für seine eigene Person zur Gesetzeserfüllung verpflichtet, und denkt auch nicht daran, sich dieser Verpflichtung zu entziehen; Neander's Rath: „die Worte des Jakobus V. 24 nur nicht zu sehr zu pressen", d. h. dasjenige, was unsere Schrift mit unabweisbarer Deutlichkeit ausspricht, trotzdem zu überhören, sich vor der lästigen Erklärung die Ohren zuzuhalten — diesen Rath können wir schon desshalb nicht befolgen, weil wir im Zusammenhang unserer Darstellung seiner gar nicht be-

Digitized by Google

dürfen: hier ist Paulus wirklich ein *νόμον φυλάσσων*, warum sollte er Anstand nehmen, sich auch als solchen zu bekennen?

Anders verhält es sich freilich, wenn wir von dem Paulus der Apostelgeschichte auf den geschichtlichen Paulus und seine Grundsätze hinblicken. Jener konnte ohne allen Anstand thun, was die Apostelgeschichte von ihm erzählt, aber konnte es auch dieser? Konnte er öffentlich und ausdrücklich erklären, dass er sich stets an die Beschlüsse des Apostelconcils gehalten habe, dass er sich als Juden zur Gesetzeserfüllung verbunden achte, und dieser Verbindlichkeit auch wirklich nachkomme, dass es blosse Verläumdung sei, wenn man ihm nachsagte, er verleite die Judenchristen, ihre Kinder nicht mehr beschneiden zu lassen, und das Gesetz nicht zu halten? Hören wir Neander, so sollte man fast glauben, er hätte diess unbedenklich thun können. „Ohne von den Grundsätzen der strengen Wahrhaftigkeit abzuweichen, sagt dieser (S. 486), konnte Paulus jene Beschuldigungen zurückweisen, denn er war fern davon, mit solcher Willkühr der geschichtlichen Entwicklung vorgreifen zu wollen; es war ja der von ihm selbst ausgesprochene Grundsatz, dass Jeder in den Verhältnissen bleiben solle, in denen der Ruf zum Christenthum zu ihm gelangt sei, Keiner willkührlich heraustreten" u.s.w.; „er bekämpfte (S. 485) die äusserliche Beobachtung des Judenthums ja immer nur insofern, als die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen davon abhängig gemacht wurde. Es war sein Princip, dass Keiner die irdischen, nationalen, bürgerlichen Verhältnisse, in denen er sich bei seinem Uebertritte zum Christenthume befand, wenn er nicht durch einen wichtigen Grund dazu bewogen wurde, verlassen sollte, und diesem Princip zu Folgê liess er die Juden in ihrer jüdischen Eigenthümlichkeit, zu der auch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes gehörte, verharren." Wie leicht hat es sich aber doch Neander mit dem Beweise für diese folgenschwere Behauptung gemacht! Sein einziger Beleg ist die Stelle 1 Kor. 7, 18 ff.: *Περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω· ἐν ἀκροβυστίᾳ τις ἐκλήθη, μὴ περιτεμνέσθω . . . Ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω. Δοῦλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι.* Also weil der Apostel von gewaltsamem Heraustreten aus äusserlichen Verhältnissen und Zuständen abräth, so war ihm auch das religiöse

Digitized by Google

Bekenntniss der Christen gleichgültig! Weil der Christ als solcher seine „irdischen, nationalen (wie zweideutig! zum Nationalen gehörte bei den Juden eben auch die Nationalreligion), bürgerlichen Verhältnisse nicht verlassen sollte", konnte er wohl auch als Christ ein Jude (und warum nicht auch ein Heide?) bleiben. Weil der Christ auch als Sklave sich in Christo frei fühlen konnte, so konnte er diess auch als Sklave des Gesetzes. Weil es Paulus missbilligt, wenn übergetretene Juden sich eine künstliche Vorhaut zogen [1]), und ebendamit die gleiche Ueberschätzung des Aeusserlichen an den Tag legten, wie der Heidenchrist, der sich beschneiden liess, so wird er es wohl auch gemissbilligt haben, wenn Judenchristen die Beschneidung ihrer Kinder unterliessen; als ob diess nicht eben durch die Grundsätze der obigen Stelle untersagt wäre: die Christenkinder sind ja ἐν ἀκροβυστίᾳ berufen (vgl. auch 1 Kor. 7, 14), also gilt auch von ihnen das μὴ περιτεμνέσθω. Man muss sich wirklich wundern, wie Neander auf eine so nichtssagende Beweisführung hin dem Apostel Grundsätze unterschieben mochte, gegen die jede Zeile seiner Briefe Einsprache thut. Was wir aus Anlass des 15. Capitels bemerken mussten, findet auch hier seine Anwendung. Paulus sagt Gal. 5, 2 f. ohne Einschränkung: wer sich beschneiden lässt, dem ist Christus nichts nütze, der ist verpflichtet, das ganze Gesetz zu erfüllen, der ist der Gnade verlustig gegangen; und ihm sollte nur verläumderischer Weise nachgesagt worden sein, dass er die Juden abhalte, ihre Kinder beschneiden zu lassen? Paulus erklärt allenthalben, selbst da, wo er es ausdrücklich mit Judenchristen zu thun hat, dass für den Christen das Gesetz aufgehoben sei, und es giebt keine andere Behauptung, die tiefer in das Innerste seiner ganzen Denkweise eingriffe [2]); aber nichtsdestoweniger ist auch das blosse Verläumdung, dass er selbst das Gesetz nicht mehr befolgt, und Andere von seiner Befolgung abgehalten hat! Es ist wohl nicht nöthig, bei den Widersprüchen, in welche sich die Neander'schen Ausflüchte verwickeln, länger zu verweilen, und ebenso kann hinsichtlich der Versicherung, dass der Apostel Gesetz und Beschneidung nur insofern gemissbilligt habe, als die Rechtfertigung davon abhängig gemacht wurde [3]), ein-

1) Man vgl. über das ἐπισπᾶσθαι die Commentare.

2) Man s. den ganzen Römerbrief, besonders aber c. 7, 1 ff.

3) So ausser Neander auch Meyer, de Wette u. A.

Digitized by Google

fach auf das verwiesen werden, was wir aus Anlass der angeblichen Beschneidung des Timotheus hierüber bemerkt haben. Dass endlich mit den Concilienbeschlüssen unsers 15. Kapitels nicht blos die Berufung des Jakobus auf diese Beschlüsse, sondern auch die Handlungsweise des Paulus aufgegeben werden muss, welche von unserer Schrift selbst unter den ganz richtigen Gesichtspunkt einer Bestätigung derselben gestellt wird, brauchen wir nach allem Bisherigen kaum ausdrücklich anzudeuten.

Kann aber Paulus das Nasiräatsopfer in keinem Fall aus dem Beweggrund und für den Zweck dargebracht haben, welchen die Apostelgeschichte angiebt, so ist es sehr zweifelhaft, ob er es überhaupt dargebracht hat. Schneckenburger (S. 65) meint zwar, wir haben keinen Grund, hieran zu zweifeln, es mögen wohl „nähere Erklärungen vorausgegangen sein." Allein welche anderweitige Erklärungen neben der völlig unzweifelhaften des Jakobus noch nöthig oder möglich waren, lässt sich nicht absehen. So wie die Apostelgeschichte die Sache darstellt, ist das einzige Motiv für die Handlung des Paulus das von ihr angegebene; ist nun dieses unhistorisch, so bliebe allerdings immer noch die allgemeine Möglichkeit, dass der Apostel das, was er aus diesem Grunde nicht gethan haben kann, aus irgend einem andern, uns unbekannten Grunde, gethan hätte. Aber ehe wir dieses vermuthen, müssten wir vorher wissen, dass er es überhaupt gethan hat, und zwar müssten wir diess nicht blos aus unserer Schrift wissen. In dieser hat das Nasiräatsopfer des Paulus nun einmal nur die Bedeutung, seine Anhänglichkeit an's mosaische Gesetz zu bewähren. Ist es nun undenkbar, dass es von Paulus für diesen Zweck dargebracht wurde, so kann es sich nur darum handeln, was wahrscheinlicher ist: dass der Verfasser der wirklichen Handlung des Apostels ein Motiv unterlegt hat, welches nur für seinen, nicht für den historischen Paulus, passte, oder dass er ihm aus seiner Idee von dem Gesammtcharakter des Apostels heraus auch die entsprechende Handlungsweise selbst zugeschrieben hat? Nun sehen wir aus der ganzen Darstellung unserer Schrift, dass jene Vorstellung von dem Charakter des Paulus und seinem Verhältniss zum Mosaismus dem Verfasser ganz unabhängig von der vorliegenden Erzählung feststand; wogegen wir von keiner Seite her darüber unterrichtet sind, dass auch die Erzählung von dem Nasi-

Digitized by Google

räatsopfer unabhängig von der Vorstellung unsers Verfassers über Paulus vorhanden war. Unter diesen Umständen hat es die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, dass diese Erzählung eben nur aus jener Vorstellung entstanden, und mithin ohne allen thatsächlichen Grund ist. Dass Paulus im Tempel in Jerusalem, aus Anlass eines Auflaufs, verhaftet wurde, kann demungeachtet richtig sein; er konnte ja den Tempel auch ohne diesen bestimmten Anlass besucht haben [1].

---

1) Eine eigene Schwierigkeit machen in der oben besprochenen Erzählung auch noch die Worte des Jakobus V. 20: *θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν Ἰουδαίων τῶν πεπιστευκότων* u. s. w., denn viele Myriaden von Judenchristen können nie in Jerusalem gewesen sein, und selbst wenn man mit Neander (S. 483) die Festbesucher mitrechnen wollte, erscheint der Ausdruck noch immer zu stark. Das Einfachste wäre, denselben nicht blos auf die jerusalemitischen, sondern auf sämmtliche Judenchristen zu beziehen; allein das *θεωρεῖς* und der ganze Zusammenhang der Stelle, welche im Folgenden ohne eine Andeutung vom Wechsel des Subjekts von den Jerusalemiten handelt, spricht dagegen. Wir haben hier also eine starke Hyperbel, und es wird Niemand verwehrt werden können, in dieser ungeschichtlichen Uebertreibung eine Spur davon zu sehen, dass unser Verfasser, von welchem ja die Worte des Jakobus nach allem Bisherigen allein herrühren können, bei seiner Erzählung eben nicht nur die glaubigen Juden in Jerusalem, sondern die Gesammtheit der Judenchristen, die freilich mehrere Myriaden betrug, im Auge hatte. In der weiteren Bemerkung, dass diese alle Eiferer für's Gesetz und von Misstrauen gegen Paulus erfüllt seien, erkennt Baur S. 200 ff. ein unwillkührliches Geständniss des Verfassers über die wahre Stimmung der Jerusalemiten. Diess ist ohne Zweifel richtig, und namentlich die Worte: *πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν* dürfen wir gewiss im strengsten Sinn nehmen. Die Bemerkung dagegen, dass jenes Geständniss mit der sonstigen Darstellung unserer Schrift im Widerspruch stehe, dürfte doch einige Einschränkung erleiden. V. 21 sagt ja nicht, dass die Judenchristen den Paulus wirklich schon entschieden für einen Apostaten vom Gesetz halten, sondern nur, dass er bei ihnen dieses Abfalls verdächtigt sei, und dass es am Platz sein werde, einen so ungegründeten Verdacht zu widerlegen. Hat freilich Paulus das Verfahren eingehalten, welches ihm die Apostelgeschichte zuschreibt, so begreift man schwer, wie auch nur jener Verdacht entstehen konnte.

Digitized by Google

Bei Gelegenheit des folgenden Berichts über die Gefangennehmung des Paulus (C. 21, 27 — 22, 29) hat Baur (S. 208 ff.), dessen Bemerkungen hierüber von Neander gänzlich ignorirt werden, die Authentie der Paulinischen Rede C. 22, 1 ff. mit Recht bezweifelt. Schon das muss Verdacht erregen, dass der römische Tribun, allen Regeln der Vorsicht zuwider, dem Paulus die Erlaubniss zu jenem Vortrag so leicht ertheilt haben soll. „Ist es wahrscheinlich, müssen wir mit dem genannten Gelehrten fragen, dass der Tribun, welcher den Apostel in einem höchst tumultuarischen Auftritt gefangen nahm, einem Gefangenen, welchen er kaum noch für einen Aufrührer der gefährlichsten Art hielt, und über welchen er noch nichts weiter wusste, als was er von ihm selbst gehört hatte, die Erlaubniss ertheilte, eine öffentliche Rede zu halten, von welcher nicht vorauszusehen war, welche Wirkung sie auf das schon so bedenklich aufgeregte Volk haben werde?“ Wollen wir uns ferner auch über die anfängliche Ruhe der Zuhörer hinwegsetzen, so bleibt doch sehr auffallend, „dass auch diese Rede, wie die des Stephanus und die Rede des Apostels im Areopag, recht planmässig so angelegt ist, dass der Redner zwar bei einem bestimmten Punkt unterbrochen wird, aber doch erst in dem Moment, nachdem er bereits Alles vollständig gesagt hat, was er unter solchen Umständen für seinen Hauptzweck zu sagen im Sinn haben konnte.“ Müssen wir endlich auch zugeben, dass Paulus unter den gegebenen Umständen so sprechen konnte, wie er thut, und auch die Uebergehung der eigentlichen Hauptfrage, über sein Verhältniss zum mosaischen Gesetz, hier für wahrscheinlicher halten, als C. 26, so hat doch unsere frühere Untersuchung über die Bekehrung des Apostels die vorliegende Darstellung dieses Ereignisses und der darauffolgenden Vorgänge hinsichtlich mehrerer nicht unwichtiger Punkte so verdächtig gefunden, dass wir schon aus diesem Grunde an die Aechtheit der Worte nicht glauben können, welche hier dem Paulus in den Mund gelegt werden. Auch diese Rede ist allen Anzeichen nach freie Composition des Verfassers.

Das zunächst Folgende übergehend wenden wir uns zu dem merkwürdigen Verhör des Apostels vor dem jüdischen Synedrium, C. 22, 30 — 23, 10. Auch für diese Erzählung hat Baur (S. 202 ff.) und vor ihm Schneckenburger (S. 143 ff.) die entscheidenden

Digitized by Google

Gesichtspunkte so bündig festgestellt, dass es schwer ist, sich seinen Folgerungen zu entziehen. Von den zwei Aeusserungen des Paulus, welche hier berichtet werden, hat sowohl die eine als die andere viel Auffallendes. Will man ihm auch das leidenschaftliche Wort gegen den Hohenpriester, V. 3, zutrauen, so muss doch die Entschuldigung V. 5 (*οὐκ ἤδειν, ἀδελφοί, ὅτι ἐστὶν ἀρχιερεύς· γέγραπται γάρ· ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς*) auch demjenigen, welcher das Vorurtheil einer apostolischen Sündlosigkeit nicht theilt, vom rein historischen Standpunkt aus Bedenken erwecken. Dass Paulus wirklich nicht gewusst habe, an wen er die Worte des 3. Verses gerichtet hatte, lässt sich kaum denken: das musste doch einem alten Rabbinenschüler bekannt sein, dass Niemand Anders, als der Oberpriester, den Vorsitz im Synedrium zu führen pflege, und auch die Auskunft, er habe den Redenden vielleicht nicht angesehen gehabt, ist durch das *ἀτενίσας* V. 1 und *πρὸς αὐτὸν* V. 3 ausgeschlossen. Man hat daher der natürlichen Erklärung, wornach Paulus den Oberpriester gekannt zu haben läugnet, auf verschiedene Art zu entgehen gesucht: *οὐκ ἤδειν* heisse: ich kann oder konnte diesen nicht als rechtmässigen Oberpriester anerkennen (die Gründe dieser Nichtanerkennung denkt sich der Eine so, der Andere anders), aber *οἶδα* heisst nicht: *agnosco;* oder *οὐκ ἤδειν* sei zu übersetzen: ich habe nicht bedacht [1]), was das Wort gleichfalls nicht bedeuten kann, und auch Apostelgeschichte 7, 18. 1 Kor. 1, 16. Eph. 6, 7 nicht bedeutet; oder: die Antwort sei ironisch gemeint, während doch schon das ernst begütigende *ἀδελφοὶ* und die Schriftstelle, mit welcher Paulus seine Erklärung bekräftigt, eine solche, ohnedem sehr übelangebrachte Ironie ausschliesst. Die Gewaltsamkeit dieser Auskünfte kann nur dazu dienen, die Unmöglichkeit einer andern, als der eben angegebenen Auffassung darzuthun. Dann folgt aber freilich, dass Paulus, unse-

1) So auch Neander 3 A. S. 421 mit Berufung auf die angebliche, aber gleichfalls unerweisliche Bedeutung von יָדַע. Jetzt, auf die sprachliche Unzulässigkeit dieser Erklärung aufmerksam gemacht, sagt er: „man brauche sich mit dem Worte *ἤδειν* nicht abzuquälen — die Worte seien nicht so zu pressen.“ Was diese Liberalität, die Worte nicht zu pressen, eigentlich bedeutet, haben wir schon bei C. 21, 24 gesehen.

Digitized by Google

rer Erzählung zufolge, sich mit einer Lüge aus der Verlegenheit gezogen hat, oder wie diess Neander in seiner neusten Ausgabe, freilich sehr verblümt, ausdrückt: „dass er in der augenblicklichen Verlegenheit, seine Leidenschaftlichkeit bereuend, nur eine Entschuldigung suchte.“ Dass diess wirklich geschehen sei, wird man freilich nicht für absolut unmöglich erklären können; selbst einem Paulus konnte vielleicht in einem schwachen Augenblick eine solche Verläugnung der Wahrheit begegnen; da wir jedoch davon, dass sie ihm wirklich begegnete, kein einziges sicheres Beispiel haben, von unrichtigen Angaben in unserer Schrift dagegen ziemlich viele, so ist das Wahrscheinlichere, dass nicht der Apostel selbst jene Ausrede gebraucht, sondern nur unser Erzähler sie ihm in den Mund gelegt hat. Was diesen dazu veranlasste, wird sich in diesem Fall nicht mit Sicherheit bestimmen lassen; doch ist es wohl möglich, dass er die Ueberlieferung von der heftigen Antwort des Paulus, V. 3, schon vorfand, und nun, um seinen Apostel darüber zu rechtfertigen, sich einer freilich nicht sehr glaubwürdigen Ausrede bediente.

In einem noch zweideutigeren Lichte lässt aber V. 6 den Apostel erscheinen. Um die Pharisäer im Synedrium für sich zu gewinnen, und sie mit den Sadducäern zu entzweien, ruft er hier aus: *ἄνδρες ἀδελφοὶ, ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίου· περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι.* Es heisst die Schwierigkeit dieser Stelle verschleiern, wenn man mit Neander S. 490 sagt: „Paulus habe der Wahrheit gemäss sagen können, dass er desswegen vor Gericht stehe, weil er von der Hoffnung des israelitischen Volks (diess kann *ἐλπὶς* nicht heissen, es ist die *ἐλπὶς ἀναστάσεως*), von der zu erwartenden Auferstehung der Todten gezeugt habe; denn er habe ja Jesum als denjenigen verkündet, durch den diese Hoffnung erfüllt werden sollte.“ Gerade der eigentliche Streitpunkt, um den es sich zwischen Christen und Juden handelte, ob die Hoffnung des Volks durch Jesum von Nazareth erfüllt werden sollte, ob seine Auferstehung das Vorbild der allgemeinen sei, wäre selbst nach dieser Darstellung verdeckt, und statt dessen eine Frage, über welche sich beide Theile nicht stritten, und wegen deren Paulus auch nicht vor Gericht stand, die nach der einstigen Auferstehung Aller, in sophistischer Weise unterschoben, die specielle Anklage gegen den Apostel, welche doch allein das Verfahren gegen ihn veranlasst

Digitized by Google

hatte (C. 21, 28), seine Angriffe auf die fortwährende Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, wären mit keiner Sylbe berührt. Die Hauptschwierigkeit liegt aber nicht einmal in jener von Neander allein berücksichtigten Aeusserung über die Auferstehung: das Bedenklichste sind die Eingangsworte: ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι. Wie konnte Paulus auch nur mit einem Schein von Wahrheit dieses von sich behaupten? Er war allerdings ein Pharisäer gewesen, aber war er auch damals noch ein Pharisäer? Er, welcher gegen die Grundlage dieser jüdischen Orthodoxie, die Beobachtung des Gesetzes, unablässig zu Felde lag? Einen Israëliten konnte sich Paulus allerdings nennen, wie er diess an einer Stelle thut, welche dem Verfasser vielleicht vorgeschwebt hat, Röm. 11, 1, denn dieser Name bezeichnet zunächst die Abstammung, aber einen Pharisäer nun und nimmermehr, denn diess ist die Bezeichnung für das religiöse Bekenntniss. Ist es glaublich, dass sich ein Paulus einer so unumwundenen Verläugnung seiner religiösen Ueberzeugung, einer solchen Hypokrisie, gegen welche die von ihm so scharf getadelte des Petrus in Antiochien in der That gar nichts zu bedeuten hätte, schuldig gemacht habe? Kaum minder unwahrscheinlich ist aber auch die Wirkung, welche die List des Apostels gehabt haben soll. Wie lässt es sich denken, müssen wir mit Baur (S. 204 ff.) fragen, dass das leicht wahrnehmbare Strategem des Apostels die Partheien, welche sich längst so weit an einander abgerieben haben mussten, um nicht bei jeder leichten Berührung ihrer Differenzpunkte sich in die Haare zu gerathen, mit Einem Mal zu einem so leidenschaftlichen Kampf entzündet haben sollte? dass die Pharisäer als Verfechter seiner Sache auftraten, und selbst die Erscheinung Christi bei Damaskus als möglich zugaben, dass sie über dem leeren Schein der Identität seines Glaubens mit dem ihrigen das, was ihnen gerade das Anstössigste an ihm sein musste, die Untergrabung der Auctorität des Gesetzes, ganz aus den Augen verloren? Widerspricht dem nicht, müssen wir mit Schneckenburger (S. 146) hinzufügen, der weitere Verlauf der Sache ganz augenscheinlich? denn wiewohl die Pharisäer für Paulus Parthei nehmen, und wiewohl dieselben im Synedrium stets die Ueberzahl hatten, wird er doch schon nach wenigen Tagen von dem Oberpriester und dem Presbyterium bei'm Prokurator Felix verklagt. Ungenügender kann man auf diese Bedenken

Digitized by Google

wohl kaum antworten, als Neander S. 491 mit der Bemerkung: „Da es wohl sein könne, dass bei der tumultuarischen Art, wie die Sache mit dem Paulus betrieben worden, die Vornehmen des Volks noch gar nicht erfahren hatten, was das *corpus delicti* bei ihm war, und da die Pharisäer ihn immer“ (also hatten sie ihn doch schon öfters gehört? wussten aber doch noch gar nichts von ihm?) „davon ausgehen hörten, dass Jesus der Auferstandene ihm erschienen sei, so haben sie sich allein daran gehalten, und diess auf sich beruhen lassen, da hier der ihnen weit wichtigere Streitpunkt mit den Sadducäern zur Sprache gebracht worden“. Dass ihnen dieser „weit wichtiger“ war, und dass seine blose Erwähnung sie zu einem so wilden Ausbruch gegen eine Parthei entflammen konnte, mit der sie sich doch seit mehreren Menschenaltern zusammengewöhnt haben mussten, diess ist eben das Unwahrscheinliche, was dadurch nicht wahrscheinlicher wird, dass man es ohne Beweis wiederholt behauptet; ebenso undenkbar ist aber freilich, dass die Synedristen von Jerusalem um's Jahr 60 n. Chr. noch nicht gewusst haben sollten, was sonst die ganze jüdische Welt wusste, dass Paulus, der ehmalige Pharisäer, seit beiläufig 20—25 Jahren mit einem schreckenerregenden Erfolge daran arbeitete, das jüdische Gesetz durch den neuen Messiasglauben zu verdrängen. Lassen sich die Einwürfe gegen unsere Erzählung nur mit solchen Voraussetzungen widerlegen, so werden sie wohl auch fernerhin in ihrem Recht bleiben. Nur wird man dann nicht sagen können (Schneckenburger a. a. O.): Lukas müsse desshalb nicht Falsches berichtet haben; es sei immerhin glaublich, dass pharisäisch Gesinnte für Paulus sprachen, und dass dieser den Zankapfel der Auferstehung unter die Richter geworfen habe. Gesetzt dem wäre auch so, so hätte doch Lukas gerade in der Hauptsache Falsches berichtet, wenn er den Paulus so, wie er hier thut, sich als Pharisäer, der um des Auferstehungsglaubens willen verfolgt werde, bekennen, und die Pharisäer in dieser Weise seine Parthei ergreifen lässt; aber wer bürgt uns dafür, dass auch nur jenes Wenige, was Schneckenburger von unserer Erzählung festhalten will, wirklich historisch ist? Ist einmal der wesentliche Inhalt und die ganze Tendenz eines Berichts als ungeschichtlich nachgewiesen, so können wir offenbar nicht mehr einzelne Nebenumstände, allein auf das Zeugniss dieses Berichts hin, als geschichtlich festhalten, son-

Digitized by Google

dern höchstens sagen: es ist möglich — in unserem Fall aber nicht einmal: es ist wahrscheinlich — dass der unhistorischen Darstellung dieses oder jenes Historische zu Grunde liegt.

Dieses entschiedene Urtheil können wir aber allerdings über die vorliegende Erzählung nur dann fällen, wenn wir den aus seinen Briefen bekannten Charakter des Apostels als Maassstab an sie anlegen. Halten wir uns allein an die Darstellung der Apg., so müssten wir uns zwar gleichfalls über Einzelnes, wie namentlich über den Widerspruch zwischen der Partheinahme der Pharisäer für Paulus im 23. und der Anklage gegen denselben im 24. Kapitel verwundern, aber die anstössigsten Punkte liessen sich von hier aus beseitigen. Der Paulus der Apg. kann allerdings von sich sagen: *Φαρισαῖός εἰμι*, denn er ist ja ein ebenso gesetzeseifriger Jude als die pharisäischen Judenchristen in Jerusalem (siehe C. 21, 24 und Nr. 6 dieses Art.); er kann im Nothfall selbst behaupten, er werde nur wegen seines Glaubens an die Auferstehung, freilich zunächst an die Auferstehung Jesu, angegriffen, denn wenigstens der eigentliche Stein des Anstosses, sein Antinomismus, fehlt hier, es ist blosse Verläumdung, dass er die Juden verleite, sich vom Gesetz loszusagen; bei ihm kann man es sich als möglich denken, dass die Pharisäer, welche die Judenchristen überhaupt nicht verfolgt zu haben scheinen, gegen die Sadducäer seine Parthei nahmen. Ist es doch hier keineswegs blos eine Rolle, die Paulus für den Augenblick übernimmt, wenn er sich zwar als messiasgläubigen, aber darum doch nicht minder gesetzestreuen Juden darstellt: auch zwei Jahre später, C. 26, weiss er nichts Anderes von sich auszusagen, und er hat auch in der That, so wie ihn die Apg. schildert, keinen Grund dazu. Daraus folgt nun allerdings nicht, dass Paulus wirklich ein Anderer war, als seine Briefe uns zeigen, und dass eine Darstellung, wie die bisher besprochene, geschichtlich sein kann: um so mehr aber, dass dieselbe mit der ganzen Tendenz der Apg. aufs Engste zusammenhängt, und desswegen nicht aus irgend welchem zufälligen Missverständniss, sondern nur aus dem ganzen Standpunkt und Charakter dieser Schrift erklärt werden kann.

Auf die kurze, aber bedeutungsvolle Erzählung über die Verhandlung vor dem Synedrium folgt C. 23, 11—36 ein episch breiter Bericht von der durch eine jüdische Verschwörung gegen sein

Digitized by Google

Leben veranlassten Abführung des Apostels nach Cäsarea. Die Sache hat an und für sich nichts Unwahrscheinliches, nur muss man sich wundern, wie dem Verfasser alle diese Einzelheiten so genau bekannt sein konnten; wenigstens von dem Briefe des Lysias an Felix, sollte man meinen, werde er keine Abschrift gehabt haben. Zwar findet Meyer, dem auch de Wette beipflichtet, einen Beweis der Aechtheit in der Angabe V. 27, dass Lysias den Paulus den Juden desshalb entrissen habe, weil er erfuhr, dass er ein Römer sei [1]). Durch diese „schlaue Alteration des Thatbestands" wolle der Tribun seinen Fehler verschleiern. Es ist jedoch nicht abzusehen, welcher Vorwurf das Verfahren des Lysias treffen konnte, auch wenn er ganz die Wahrheit sagte. Er war doch nicht verpflichtet, das römische Bürgerrecht des Paulus zu berücksichtigen, ehe es ihm bekannt geworden war; sobald er aber davon gehört hatte, hatte er das peinliche Verfahren gegen ihn eingestellt. Konnte aber Lysias kein Interesse haben, das ihn in diesem Falle zu einer Unwahrheit veranlasst hätte, ist mithin die Angabe V. 27 für eine einfache Ungenauigkeit, ohne besondern Zweck, zu halten, so lässt sich eine solche unserem Verfasser, wie schon die abweichenden Berichte über die Bekehrung des Paulus zeigen, ebensogut zutrauen, wie dem römischen Tribun, und es kann nichts Weiteres daraus geschlossen werden.

Die ferneren, gleichfalls weit ausgesponnenen Verhandlungen C. 24—26 bieten mit Ausnahme des bereits besprochenen Berichts über die Bekehrung des Apostels im 26. Cap. nicht sehr vielen Stoff zu Bemerkungen. Die Vertheidigungsreden des Paulus, über welche wiederholt (C. 24, 10 ff. 25, 8. C. 26), bald ausführlicher, bald kürzer berichtet wird, drehen sich alle um einen und denselben Punkt; dass er ein getreuer Anhänger der jüdischen Religion sei (24, 14 ff. 25, 8. 26, 4 ff.) [2]), und dass es nur der altväterliche Messiasglaube

1) Die Auflösung des *μαθών* durch *καὶ ἔμαθον* scheint in diesem Fall sprachlich unzulässig.

2) Auch diese Stelle war hier anzuführen: die Berufung des Paulus auf seine pharisäische Gesetzesfrömmigkeit hat hier nicht den Zweck, wie Gal. 1, 14. Phil. 3, 5, den Gegensatz seines christlichen Standpunkts gegen den früheren jüdischen hervorzuheben — von diesem Gegensatz ist nichts angedeutet — sondern sie soll

Digitized by Google

sei, dessen Erfüllung er verkündige (24, 14 f. 26, 6. 22 f.); des eigentlichen Klagepunkts gegen den Apostel, seines Verhältnisses zum Gesetz, geschieht weder von seinen jüdischen Anklägern, noch von ihm selbst in der Vertheidigung Erwähnung — denn auch die unwahre Beschuldigung C. 24, 6, dass er den Tempel zu entweihen versucht habe, gehört nicht hieher und dient eher dazu, auch das, was mit Wahrheit über sein Verhältniss zum Tempelkultus gesagt werden konnte, zu verstecken. Ebenso regelmässig wiederholt sich die Anerkennung der Unschuld des Apostels in allen Instanzen: nachdem ihm schon Lysias C. 23, 29 das Zeugniss ausgestellt hat, dass ihm keine strafbare Handlung zur Last falle, legt Felix C. 24, 22 dieselbe Ueberzeugung an den Tag [1]); Festus schlägt nicht blos das hinterlistige Gesuch der Juden um ein Verhör in Jerusalem ab [2]), sondern bestätigt auch, nach angestellter Untersuchung wiederholt C. 25, 18. 25. die früheren günstigen Urtheile über den Apostel; damit diesen heidnischen Zeugnissen auch ein jüdisches nicht fehle, spricht sich Agrippa, dessen Stimme bei seiner Vertrautheit mit den jüdischen Gesetzen (C. 25, 26. 26, 2 f. 26) doppeltes Gewicht hat, in einem bedeutungsvoll an's Ende des ganzen Abschnitts gestellten abschliessenden Gutachten dahin aus, dass abgesehen von der Appellation an den Kaiser der Freilassung des Paulus nichts im Weg stände, und die gesammte Versammlung stimmt mit diesem Urtheil überein. Wenn daher Paulus doch nicht freigegeben wird, und genöthigt ist, an den Kaiser zu appelliren, so liegt der Grund nur in den schlechten Motiven des Eigennutzes und der Menschengefälligkeit auf Seiten seiner Richter (C. 24, 26 f. 25, 9), die aber freilich einer höheren Fügung dienen müssen, C. 23, 11. Diese ganze Schilderung dient ohne Zweifel dem Zwecke, den Apostel selbst vom

---

zum positiven Beweis davon dienen, dass Paulus fortwährend ein guter Jude sei. Diess erhellt klar aus dem Zusammenhang von V. 5 und 6. Aehnlich werden wir von hier aus auch über C. 22, 3 ff. urtheilen müssen.

1) Dass der Aufschub der Entscheidung dem Paulus günstig sein soll, zeigt namentlich V. 25. 26.

2) C. 25, 2 ff.; dass sich hier übrigens ganz die gleiche List wiederholt haben soll, welche schon C. 23, 12 ff. gebraucht wird, ist auffallend.

Digitized by Google

Standpunkt des strengen jüdischen Rechts aus schuldlos erscheinen zu lassen, auf's Beste; ob sie geschichtlich genau ist, möchten wir aber, trotz mancher aus dem Leben gegriffenen Züge (wie C. 24, 19 die vornehme Unwissenheit des Römers, C. 26, 28 die Antwort Agrippa's auf das Andringen des Paulus) schon desshalb bezweifeln, weil die verschiedenen Reden auch nach Styl und Darstellung unverkennbar aus einer und derselben Feder geflossen sind, und die Paulinischen von der charakteristischen Sprache des Apostels keine Spur zeigen; noch mehr aber freilich, weil es ganz unwahrscheinlich ist, dass bei der Anklage gegen Paulus statt des eigentlichen Klagepunkts, seines Attentats auf das Gesetz seines Volkes, immer nur der Messiasglaube als solcher zur Sprache gekommen sein sollte.

Der nun folgende Reisebericht, C. 27 f., gehört zwar unstreitig zu den ältesten Bestandtheilen der Apg., aber doch hat sich auch in ihm allen Anzeichen nach einiges Unhistorische eingeschlichen. Zwar dass Paulus, trotz seiner Untersuchungshaft, durch die Macht seiner Persönlichkeit das Ansehen erlangte, mit welchem er in diesem Bericht auftritt (C. 27, 10. 21 ff. 33), ist wohl zu glauben, und auch die Traumerscheinung V. 23 ff. lässt sich natürlich erklären: Paulus konnte im Gedanken an die Bedeutung seiner Reise um seine und seiner Genossen Rettung gefleht haben, und die feste Zuversicht der Erhörung sich ihm zu der Traumerscheinung gestalten; dass dieser auch der Erfolg entsprach, ist keineswegs undenkbar. In der Bemerkung des 33. V., dass der Centurio den Plan zur Tödtung der Gefangenen aus Rücksicht auf Paulus verhindert habe, möchte man eine etwas einseitige Auslegung vermuthen; human, wie dieser erscheint, (V. 3) musste er auch um der übrigen Gefangenen willen einer so unnöthigen Grausamkeit in den Weg treten, und wenn man einerseits sagen kann, es möge doch das Interesse für Paulus sein nächster und hauptsächlichster Beweggrund gewesen sein, so lässt sich andererseits auch die Möglichkeit nicht abweisen, dass jener kurze Beisatz, der ohne allen Nachtheil für Construktion und Zusammenhang fehlen könnte, dem ursprünglichen Bericht erst von späterer Hand beigefügt sei, um auch dadurch den Eindruck in's Licht zu stellen, welchen der Apostel selbst auf den Römer, dessen Gefangener er war, gemacht hatte. Bestimmter möchten wir diess von einigen Zügen der Erzählung C. 28, 1—10 vermuthen. Könnte

Digitized by Google

man sich auch den Vorfall mit der Otter, V. 3, den unser Verfasser freilich als ein Wunder betrachtet wissen will, für sich genommen so erklären, dass entweder eine wirklich giftige Schlange ihm an die Hand kroch, ohne ihn doch zu beissen, oder dass eine nicht giftige Otter von den Umstehenden für eine giftige gehalten wurde, so ist doch die Angabe des 6. V., dass die Eingeborenen den Paulus, als ihm der voraussetzliche Otternbiss nichts schadete, für einen Gott hielten, zu sehr im Wunderstyl unsers 14. Kapitels (V. 11), als dass uns nicht bei derselben ähnliche Bedenken aufsteigen müssten, wie dort. Das ist doch nicht der zunächst liegende Gedanke, wenn ein vermeintlich von einer giftigen Otter Gebissener davonkommt, dass er ein übermenschliches Wesen sei, und so weit mussten wohl die Melitenser die bei ihnen einheimischen Schlangen kennen, um zu wissen, dass es neben den giftigen auch nicht giftige Ottern gebe. Mag es daher auch mit der übrigen Erzählung seine Richtigkeit haben, so enthält doch die Bemerkung V. 6 wahrscheinlich einen unhistorischen Zusatz. Noch entschiedener trägt die Heilung des kranken Vaters von Publius, V. 8, diesen Charakter, besonders wenn wir die weitere Erzählung hinzunehmen, dass auch alle übrigen (*οἱ λοιποὶ*) Kranken auf der Insel von dem Apostel geheilt worden seien — eine Versicherung, welche so auffallend an sonstige übertreibende Schilderungen der apostolischen Wunderthätigkeit (C. 2, 43. 5, 15 f. 19, 11 f.) erinnert, dass wir über sie nur das gleiche Urtheil werden fällen können, wie über jene.

An den Bericht über die Reise des Apostels von Jerusalem nach Rom schliesst sich in der Erzählung von seiner Verhandlung mit den angesehensten Mitgliedern der römischen Judenschaft c. 25, 16 ff. der letzte Abschnitt unserer Schrift an. Mussten wir aber ihre bisherige Darstellung mit mehr oder weniger misstrauischem Blick betrachten, so können wir dieses Misstrauen auch bei diesem letzten nicht aufgeben. Was in demselben befremdet, ist zunächst das Benehmen des Paulus selbst. Kaum in Rom angekommen beruft er die Angesehensten unter den Juden zu sich, um ihnen zu sagen, dass er weder wegen eines Vergehens gegen das jüdische Volk und Gesetz, noch auch als Ankläger seines Volks vor Gericht stehe, sondern einzig und allein wegen seines gut jüdischen Messiasglaubens; nachdem er sich sodann mit einer grösseren Anzahl seiner Volksgenossen

Digitized by Google

einen ganzen Tag lang besprochen, und sie für das Christenthum zu gewinnen versucht hat, verabschiedet er sich von ihnen mit der Erklärung: da das jüdische Volk in seiner Verstocktheit vom messianischen Heil nichts wissen wolle, so werde dieses den Heiden zugewendet werden. Können wir wohl von Paulus, so wie wir diesen sonst kennen, glauben, dass er wirklich ein solches Verfahren eingehalten habe? Von dem Paulus der Apostelgeschichte allerdings, aber von dem historischen Paulus wohl schwerlich. Wenn wir den Bericht unserer Schrift unbefangen in's Auge fassen, so ergiebt sich für die Besprechung mit den Juden ein doppelter Zweck: der Apostel will theils die üble Meinung, welche sie von ihm als einem Feind des Gesetzes haben konnten, widerlegen, theils bei ihnen zuerst mit der evangelischen Verkündigung einen Versuch machen, gemäss seinem Grundsatz, 13, 45, auf den auch V. 28 deutlich hinweist, sich immer erst an die Juden zu wenden, und nur wenn sie das Evangelium verschmähen, an die Heiden. Werden wir es aber weiter unten noch unwahrscheinlich finden müssen, dass er wirklich diesem Grundsatz gemäss verfahren sein sollte, so scheint auch der Eifer, sich vor den Juden zu rechtfertigen, selbst noch ehe er die Christengemeinde etwas näher kennen gelernt haben kann, nach welcher er sich doch im Römerbrief (1, 11 ff.) so sehr sehnt, weit besser für den Judenchristen zu passen, welchem Alles daran liegt, den Ruf der Rechtgläubigkeit bei seinen Volksgenossen nicht zu verlieren, als für einen Mann, der sich eines so tiefgehenden Gegensatzes gegen den jüdischen Standpunkt bewusst war, wie Paulus. Mit welchem Gewissen hätte dieser versichern können, dass er den ἔθη πατρῷα, d. h. den mosaischen Institutionen [1]) in nichts zuwidergehandelt habe? er, dessen ganze Thätigkeit auf nichts Anderes ausgieng, als diese ἔθη durch den Glauben an Christus zu verdrängen, dessen ganzes religiöses Bewusstsein in der Aufhebung des Gesetzes durch's Evangelium seinen Mittelpunkt hatte? — Ist aber dieses Benehmen des Paulus unbegreiflich, so ist das der Juden fast noch weniger zu begreifen. Sie kommen nicht nur zweimal zu ihm in seine Wohnung, und hören einen ganzen Tag lang seinen Reden zu, sondern V. 21 bezeugen

1) Vgl. über diese Bedeutung des Ausdruks c. 6, 14. 15, 1. 21, 21 auch 16, 21.

Digitized by Google

sie ihm ausdrücklich: ἡμεῖς οὔτε γράμματα περὶ σοῦ ἐδεξάμεθα ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας, οὔτε παραγενόμενός τις τῶν ἀδελφῶν ἀνήγγειλεν ἢ ἐλάλησέ τι περὶ σοῦ πονηρόν. Ja nicht genug, dass sie von ihm nichts Nachtheiliges gehört haben, auch vom Christenthum im Ganzen scheinen sie noch gar nichts Näheres zu wissen: ἀξιοῦμεν παρά σου ἀκοῦσαι ἃ φρονεῖς, περὶ μὲν γὰρ τῆς αἱρέσεως ταύτης γνωστόν ἐστιν ἡμῖν, ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται. Also nur durch ein unbestimmtes Gerücht ist ihnen von der Christensekte etwas zu Ohren gekommen. Dass dem wirklich so gewesen sei, haben auch solche Ausleger, welche der Glaubwürdigkeit unserer Schrift nicht zu nahe treten wollen, so unwahrscheinlich gefunden, dass sie sich das Vorgeben der Juden nur als eine Verstellung zu erklären wussten [1]). Aber welchen Zweck hätte eine solche gehabt? Sie haben sich dadurch den Schein grösserer Unbefangenheit geben wollen, glaubt Schneckenburger. Allein sich diesen zu geben, hatte für sie gar kein besonderes Interesse, und wenn auch, so war für diesen Zweck jene Lüge gar nicht nöthig. Es hätte ja vollkommen genügt, dem Paulus zu erklären, dass sie sich zwar bis jetzt von der Wahrheit des Christenglaubens nicht haben überzeugen können, aber geneigt seien, Belehrung anzunehmen; statt dass sie, nach dieser Auffassung, ihre Bekanntschaft mit dem Apostel mit einer Unwahrheit eröffnen, die viel zu handgreiflich war, um nicht sogleich von ihm durchschaut zu werden. Aber offenbar behandelt unser Verfasser jenes Vorgeben der Juden nicht im Geringsten als unwahr. Es ist ihnen ja so Ernst damit, dass sie eben desshalb einen Tag zur Besprechung mit Paulus verabreden, um von ihm zu erfahren, was sie bis jetzt noch nicht wissen, wie es sich eigentlich mit der Lehre der Christen verhalte, und dieser seinerseits geht gleichfalls mit einem Ernst auf die Sache ein, welcher deutlich genug zeigt, dass er der Angabe der Juden vollen Glauben schenkt. Und wenigstens was ihre Aussage über den Apostel betrifft, so stimmt ja diese nach der Darstellung unserer Schrift mit dem Thatbestand vollkommen überein. Sagt denn dieser nicht auch von sich selbst, er habe sich an dem jüdischen Volk und Gesetz in keiner Hinsicht vergangen? Erscheint er nicht durchweg in unserer Schrift als ein treuer Beob-

1) Schneckenburger S. 86.

Digitized by Google

achter des Gesetzes? Ist demnach das Zeugniss, welches ihm in Rom ausgestellt wird, etwas Anderes, als die förmliche Bestätigung dieses Sachverhalts durch den eigenen Mund der Juden mittelbar selbst der Jerusalemiten, die Wiederholung des Urtheils, welches ein Lysias, Felix, Festus, Agrippa, sogar die rechtgläubige Parthei des Synedriums bereits über ihn ausgesprochen hat? Und können wir nach Allem dem zweifeln, dass unser Verfasser diese Aussage, dann aber nothwendig auch die mit ihr zusammenhängende des 22sten Verses als strenge Wahrheit betrachtet wissen will? Dass sie diess freilich auch wirklich sei, können wir nicht zugeben. Was zuerst die im 22ten Vers wenigstens mittelbar ausgesprochene Behauptung, betrifft, dass die römischen Juden von der Christensekte noch gar nichts Näheres gehört haben, so ist diess unter den damaligen Umständen ganz undenkbar. Wir wissen aus dem Römerbrief, dass schon seit Jahren eine nicht unbedeutende Christengemeinde in Rom bestand, eine Gemeinde, von der Paulus Röm. 1, 8 sagt, dass ihr Glaube aller Orten (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ) gepriesen werde. Wir sehen ferner aus der gleichen Urkunde, dass diese Gemeinde, selbst wenn ihre Mitglieder zum grösseren Theile der Abstammung nach Heidenchristen gewesen sein sollten, doch jedenfalls einen sehr bedeutenden judenchristlichen, und einen noch bedeutendern judaisirenden Bestandtheil in sich hatte [1]), woraus sich von selbst ergiebt, dass sie nicht ausser Verbindung mit der römischen Judenschaft gewesen sein kann. Wie? und von einer solchen Gemeinde sollte den πρώτοις τῶν Ἰουδαίων in Rom gar nichts weiter bekannt gewesen sein, als dass ihrer Lehre allenthalben widersprochen werde? Was auch ausser Rom alle Welt wusste, das sollten sie allein, die es unter den Nächsten angieng, nicht gewusst haben? Nur zwei Jahre später war die Neronische Christenverfolgung, bei deren Gelegenheit Tacitus bezeugt, dass die angeblichen Schandthaten der Christen in Rom im Munde des Volks waren. „Wie ist es möglich, müssen wir mit Baur (S. 370) fragen, dass zwei Jahre früher das Christenthum in Rom noch so unbekannt war, wie wir nach der Erzäh-

1) Man s. besonders c. 9—11. c. 7, 1 ff. und Baur's Untersuchung über den Zweck des Römerbriefs, Paulus S. 234 ff. auch Schneckenburger a. a. O. S. 89 ff.

Digitized by Google

lung der Apostelgeschichte annehmen müssten, oder wie ist es möglich anzunehmen, nur die Juden haben nicht gewusst, was doch sonst Jedermann in Rom wissen konnte?" Olshausens Auskunft, dass sich in Folge der Judenverfolgung unter Claudius die römischen Christen von den Juden getrennt haben mögen, und dass wohl die neu Eingewanderten von den Letztern mit der Existenz einer Christengemeinde in Rom unbekannt geblieben sein, ist von Baur a. a. O. zur Genüge widerlegt worden. Umgekehrt meint Kling [1]); in Folge der Unruhen, welche das Christenthum früher unter ihnen veranlasste, und durch welche das Edikt des Claudius herbeigeführt wurde, haben die Juden den Verkehr mit den Christen abgebrochen. Aber dann würden sie weder der Einladung des Paulus Folge geleistet haben, noch könnten sie sich gegen diesen so äussern, wie sie thun: sie reden ja, wie wenn sie von den Christen noch gar nichts Näheres wüssten, wie konnten sie diess, wenn eben der Lehrstreit mit den Christen sie bestimmt hatte, sich von diesen zurückzuziehen? Nicht mehr hat Neanders (S. 497) Bemerkung auf sich, in einer so grossen Stadt habe das Dasein der christlichen Gemeinde den reichen Juden wohl entgehen können, besonders da der Hauptstamm dieser Gemeinde Heiden waren, und da sich jene reichen Juden wohl um andere Dinge mehr bekümmert haben mögen, als um religiöse. War die Stadt Rom gross, so war auch die Christengemeinde nicht klein; selbst dem heidnischen Volke war ihr Dasein bekannt, um wie viel mehr den *πρώτοις τῶν Ἰουδαίων*! denn dass sich diese um religiöse Dinge nicht viel kümmerten, davon beweist ja schon ihr zweimaliger Besuch bei dem Apostel und ihre tagelange Unterredung mit ihm das Gegentheil, und dass die Christengemeinde mit den Juden derselben Stadt im Verkehr stand, ist bereits gezeigt worden; auch ohne das hatte sie aber wenigstens so viel Interesse für diese, um nicht ignorirt zu werden. Oder ist etwa in unserer Zeit auch nur die kleinste deutschkatholische Gemeinde den Katholiken derselben Stadt unbekannt geblieben, und hatte nicht eine zahlreiche Christengemeinde in Rom eine ganz andere Bedeutung für das Judenthum, als alle deutschkatholischen Vereine zusammen für den heutigen Katholicismus?

1) Theol. Studien und Kritiken 1837, 2, 302 ff.

Digitized by Google

Ebenso unglaublich ist es, dass die Juden, nach V. 21, über Paulus selbst von Judäa aus nichts Nachtheiliges gehört haben sollten. Der Mann, welcher seit Jahrzehenden am Sturz des Judenthums arbeitete, welcher der verhassten Christensekte vom Orient bis an die Grenzen des Occidents unzählige Anhänger gewonnen hatte, welcher aller Orten mit den Juden im Streit lag, und auf Tod und Leben von ihnen bekämpft wurde — dieser Mann war ein viel zu wichtiger Gegner, als dass den Juden der Weltstadt sein Name nicht schon längst, und sofern sich ihre Glaubensgenossen über ihn äusserten, natürlich im ungünstigsten Sinn hätte bekannt sein müssen. Nun heisst es hier freilich nur, es sei ihnen aus Judäa nichts Schlimmes von ihm berichtet worden. Aber theils zeigt V. 22, dass sie, nach der Meinung unsers Verfassers, auch überhaupt von ihm nur nichts wissen, und dass Judäa hier uns desshalb ausdrücklich genannt ist, weil auch schon das Vorhergehende den Angriff auf den Apostel, welcher sich ja mit dem Judenthum im Ganzen in keinem Gegensatz befinden soll, nur von den palästinensischen Juden hat ausgehen lassen; theils ist auch jene beschränktere Aussage höchst unwahrscheinlich. Man sagt zwar (Meyer z. u. St.), die Synedristen haben vor der Appellation des Paulus keinen Anlass gehabt, über ihn nach Rom zu berichten, da sie in Palästina selbt mit ihm fertig zu werden hofften, nach derselben dagegen wohl keine Gelegenheit mehr, da die Schifffahrt nach c. 27, 9 schon geschlossen gewesen sei. Aber bedurfte es denn eines officiellen Berichts, um die römische Judenschaft von den Vorfällen in Palästina in Kenntniss zu setzen? Es ist bekannt, welcher lebhafte Verkehr zwischen den Provinzialhauptstädten, und so namentlich auch zwischen Jerusalem und Rom stattfand, welche ausgebreiteten Beziehungen die Religion, der Handel, die politischen Verhältnisse zwischen beiden bildeten, wie neben den zahllosen Privatverbindungen auch fast beständig politische Agenten der jüdischen Fürsten und der Priesterschaft in Rom waren. Waren doch gerade während der Zeit, als Paulus zu Cäsarea in Haft sass, die Angesehensten der Cäsareanischen Juden mit einer Klage gegen den Procurator Felix nach Rom gekommen (Jos. Antt. XX, 8, 9). Und dennoch sollten die *πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων* in Rom während der drei Jahre, die seit der Gefangennehmung des Apostels verflossen waren, von den Dingen, die sich in ihrem Vaterlande zugetragen hatten, von

Digitized by Google

der Gefangennehmung und wahrscheinlichen Verurtheilung ihres gehasstesten und gefährlichsten Glaubensfeindes kein Wort gehört haben, und wir sollten uns bei der Annahme (Meyers) beruhigen können; „der Fall, dass den römischen Juden durch Privatcorrespondenz oder Reisende üble Nachrichten über Paulus zugekommen wären, sei zufällig nicht eingetreten?“ *Credat Judaeus Apella!* Das Ungeschichtliche unsers Berichts liegt klar vor Augen, wird sich aber freilich auch in diesem Fall nicht auf die einzelnen Züge beschränken lassen, an denen es zunächst zum Vorschein kommt; wenn vielmehr einerseits das ganze Benehmen des Paulus, andererseits das der Juden unwahrscheinlich war, so verliert auch die Zusammenkunft beider, welche sich nur aus diesem ihrem gegenseitigen Verhalten erklärt, ihren Boden, und so natürlich es ist, dass Paulus in Rom auch mit seinen Volksgenossen in Berührung kam, und eine Einwirkung auf sie versuchte, so wenig werden wir doch die feierliche Verhandlung mit den Häuptern der römischen Judenschaft, welche gleich nach seiner Ankunft eröffnet worden sein soll, für geschichtlich halten können.

6. Die Lehre und der öffentliche Charakter des Paulus nach der Darstellung der Apostelgeschichte.

Nachdem wir im Bisherigen die Erzählungen unserer Schrift über den Apostel Paulus im Einzelnen in Betracht gezogen haben, liegt uns zum Schluss unserer kritischen Arbeit noch ob, die vereinzelten Züge seiner Schilderung in ein Gesammtbild zusammenzufassen, und dieses mit der Selbstdarstellung des Apostels in seinen Briefen zu vergleichen.

Beginnen wir mit der Seite, welche sich dieser Vergleichung am Unmittelbarsten darbietet, mit der Lehre des Apostels, so versprechen seine zahlreichen Reden in der Apostelgeschichte hinreichenden Stoff für ihre Feststellung. Sehen wir jedoch näher zu, so werden wir uns in dieser Erwartung grossentheils getäuscht finden. Von jenen Reden sind die des 22., 24. und 26. Kapitels nebst den kürzeren Aeusserungen c. 23, 6. 25, 8 apologetischen Inhalts; ebenso, nach dem früher Erörterten, die milesische Rede, c. 20; es bleiben mithin nur die zwei Missionsreden im pisidischen Antiochia,

Digitized by Google

13, 16—41, und in Athen, 17, 22—31, nebst der kurzen Ansprache an die Lystrenser 14, 15—17, dem summarischen Bericht über die Verhandlungen mit den Juden in Thessalonich (17, 3) und dem ausführlicheren über die mit den römischen übrig. Schon dieses Zurücktreten der Lehrrede gegen die Selbstvertheidigung hat Schneckenburger (S. 128) mit Recht bezeichnend gefunden. In der Wirklichkeit muss doch die Darstellung der Heilslehre, die Auseinandersetzung und Rechtfertigung seiner eigenthümlichen Auffassung derselben den Hauptinhalt der apostolischen Vorträge gebildet haben; wenn unser Verfasser davon so wenig, über Vertheidigungsreden dagegen, welche zum Theil gar nichts Eigenthümliches darbieten, so ausführlich berichtet, so erhalten wir schon dadurch ein schiefes Bild von dem Wirken des Apostels, seine dogmatische Bedeutung wird über Gebühr zurückgestellt. Gehen wir sofort auf den Inhalt seiner Vorträge näher ein, und fassen hiefür zunächst die zwei grösseren, zu Antiochien und Athen, in's Auge, so scheint uns der Verfasser in jeder von beiden ein Muster für eine ganze Gattung Paulinischer Lehrreden vorlegen zu wollen: in Athen hat der Apostel ausschliesslich eine hellenische, in Antiochien eine jüdische Zuhörerschaft; die Reden, welche er an diesen beiden Orten hält, repräsentiren, jene die Missionspredigt des Apostels den Heiden, diese dieselbe den Juden gegenüber. Weder die eine noch die andere entspricht jedoch den Erwartungen, welche wir uns von den Lehrvorträgen des Paulus machen müssen. Ueber die athenische Rede, deren Authenthie uns schon oben aus andern Gründen zweifelhaft wurde, urtheilt Schneckenburger (S. 129) vollkommen richtig: es liege in ihr ebenso wenig, als in der lystrensischen, etwas eigenthümlich Paulinisches, es sei denn die grossartige Auffassung des Heidenthums selbst; beide Reden könnte auch ein solcher gehalten haben, der in der christlichen Heilslehre mit dem Apostel nicht übereinstimmte, ja mit Ausnahme der ganz letzten Worte in der atheniensischen ein liberaler tiefsinniger Jude. In beiden ist es nur der Monotheismus, welcher sich dem Polytheismus, nicht das Erlösungsbedürfniss und Erlösungsbewusstsein, welches sich dem heidnischen Sünden- und Weltleben entgegenstellt; von der Paulinischen Auffassung des Christenthums, wie sie sich z. B. im Römerbrief auch dem Heidenthum gegenüber ausspricht, von dem Zurückgehen

Digitized by Google

auf die sittliche Wurzel der Religion tragen diese Reden keine Spur; selbst der Messiasglaube wird darin nur einmal (17, 31) im Vorübergehen berührt. Die antiochenische Rede lässt allerdings nicht blos die allgemein christliche, sondern auch die paulinische Lehre deutlicher hervortreten. Aber wie leise und unverfänglich, selbst für den Juden, ist doch auch hier der eigentliche Gehalt der letzteren angedeutet! Nachdem Paulus ausführlich von der früheren Leitung des israelitischen Volks, von dem Täufer Johannes, von der Hinrichtung und Auferstehung Jesu gesprochen, und seine Messianität aus dem A. T. erwiesen hat, fügt er V. 38 f. hinzu: *Γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται· καὶ ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.* Wer die Paulinische Lehre von der Rechtfertigung und dem Aufhören des Gesetzes nicht vorher kennt, würde sie gewiss aus dieser flüchtigen Andeutung nicht abnehmen. Diess ist aber überdiess die einzige Stelle in allen den Reden, welche die Apostelgeschichte dem Paulus in den Mund legt, worin sich überhaupt eine Hinweisung auf jene Lehre findet. In allen seinen übrigen Aeusserungen treffen wir ausnahmslos nur dieselbe Ankündigung des Auferstandenen, dieselbe alttestamentliche Beweisführung für die Messianität Jesu, wie in den Reden eines Petrus. Nur über diese Frage disputirt Paulus c. 17, 2 f. mit den Juden in Thessalonich, indem er aus der Schrift darthut, *ὅτι τὸν χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς, Ἰησοῦς*, nur hierüber verhandelt er c. 28, 23 einen Tag lang in Rom, *πείθων αὐτοὺς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἀπό τε τοῦ νόμου Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν*, nur hieran erinnert er die ephesinischen Gemeindevorsteher, wenn er c. 20, 21 die Lehre, welche er verkündigte, ohne etwas vorzuenthalten, in der *μετάνοια εἰς τὸν θεὸν* und der *πίστις εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν χριστὸν* zusammenfasst, und kaum eine leise Färbung des Ausdrucks (*εὐαγγέλιον τῆς χάριτος* V. 24) ruft dem Kundigen die Paulinische Auffassung der Heilslehre in's Gedächtniss. Dass der Apostel in seinen Erklärungen vor dem Synedrium (23, 6), vor Felix (24, 14), vor Festus (25, 8), vor Agrippa (26, 19—23) gleichfalls keinen anderen Gesichspunkt festhält, haben wir zum Theil schon früher gesehen. In allen diesen Aeusse-

Digitized by Google

rungen weist Paulus jede feindselige Beziehung seiner Lehre zum Mosaismus ab, und versichert, dass es sich zwischen ihm und den Juden durchaus nur um die Messianität Jesu, um die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in seinem Tod und seiner Auferstehung handle (vgl. besonders 26, 22); wogegen ausser seiner Polemik gegen die Gültigkeit des Gesetzes auch seine Lehre vom alleinrechtfertigenden Glauben nicht undeutlich verläugnet wird, wenn er c. 26, 20 den Inhalt seiner Lehre dahin angiebt: *ἀπήγγελλον μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας.* Diese *μετάνοια*, dieses *ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν*, welches in einer veränderten Handlungsweise besteht, erinnert weit mehr an die Busspredigt des Täufers und die von ihm verlangten *καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας* (Luc. 3, 8, wo zur vollständigen Erinnerung an unsere Stelle auch das *ποιεῖν* nicht fehlt) [1]), oder an das *μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε* des Petrus (3, 19 vgl. V. 26; c. 2, 38; 5, 31), als an die Lehre des Paulus vom Glauben und von der Umschaffung des innern Menschen, welcher selbst das Wort *μετάνοια* fremd ist [2]). Wie wenig aber auch durch den schwachen Anklang an die Paulinische Lehrweise in der Rede des 13. Kapitels der wirklich Paulinische Charakter dieser Rede und der ganzen von unserer Schrift dem Paulus in den Mund gelegten Lehre verbürgt wird, diess erhellt schon aus dem Umstand, dass der Petrus der Apostelgeschichte in seinen Reden ganz ebenso weit geht, wie Paulus: von der Sündenvergebung ist bei jenem öfter die Rede, als bei diesem (s. c. 2, 38. 3, 19. 4, 12. 5, 31. 10, 43), und wenn es Paulus ausspricht, dass die Juden durch's Gesetz nicht gerechtfertigt werden können, so erklärt Petrus 15, 10. das Gesetz für eine Last, welche weder sie selbst noch ihre Väter zu tragen vermocht haben, und bekennt sich ebendaselbst zu dem Grundsatz, dass Heiden und Juden gleicher Weise durch die Gnade gerettet werden. Noch deutlicher geht aber jener Sachverhalt aus der von Schneckenburger [3])

1) Auch das *ἐπιστέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν* findet sich in Beziehung auf Johannes L. 1, 16: *πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν.*

2) Paulus gebraucht dieses bei ihm überhaupt seltene Wort nie von der Annahme des christlichen Glaubens, sondern nur von der sittlichen Besserung; s. Röm. 2, 4. 2 Kor. 7, 9 f. 12, 21.

3) Schneckenburger a. a. O. S. 130: »Diese Rede ist nur ein Widerhall der Vorträge des Petrus und Stephanus. Dieselbe Ver-

Digitized by Google

und Baur (101 f.) nachgewiesenen Verwandtschaft der antiochenischen Rede mit denen des ersten Theils hervor, welche schon diese Gelehrten zu dem Urtheil veranlasst hat, dieselbe sei nur ein Nachklang von denen des Petrus und Stephanus. Nach diesem Nachweis kann nicht mehr angenommen werden, dass wir im 13. Kap. etwas Anderes haben, als ein freies Erzeugniss des Erzählers. Verhält es sich aber so mit der Rede, welche noch am Ehesten eine Paulinische Färbung hat, so wird es sich mit den übrigen nicht anders verhalten. Wie könnten wir auch glauben, dass der Apostel in seinen Lehrvorträgen seines ganzen theologischen Systems so völlig vergessen haben sollte, wie diess nach der Darstellung unserer Schrift der Fall gewesen sein müsste, dass von allen den Ideen, welche den Angelpunkt seiner religiösen Ueberzeugung bilden, von der allgemeinen Sündhaftigkeit, der Rechtfertigung durch den Glauben, ohne Verdienst der Werke, dem Aufhören des Gesetzes, in allen den Reden, über welche unsere Schrift berichtet, gar nichts, bis auf einen oder zwei halbverständliche Anklänge vorgekommen sein sollte? wie vollends, dass wahr sein sollte, was ihn die Apg. so wiederholt und nachdrücklich versichern lässt (C. 23, 6. 24, 14. 25, 8. 26, 22 f. 28, 17. s. o.), dass er dem mosaischen Gesetz in keiner Beziehung entgegengetreten, dass er fortwährend ein recht-

herrlichung der jüdischen Ahnen in der Einleitung (13, 17—22 vgl. 7, 2 ff.); der Messias ist Davids Sohn (13, 23—26 vgl. 3, 13 ff.), von Johannes bezeugt. Sein Verwerfen von den Juden zu Jerusalem aus Unwissenheit erfüllt den göttlichen Rathschluss (13, 27 ff. 3, 14 ff.). Darum wird den Auswärtigen jetzt das Heil angeboten (13, 26 vgl 3, 26). Die, die mit ihm lebten, sind Zeugen seiner Auferstehung (13, 31 ff. 1, 22). Die alttestamentliche Beweisführung (13, 34—38 vgl. 2, 25—32), welche ausdrücklich zeigt, dass eine Psalmstelle nicht von David gelten könne, sondern von Christus; die Ermahnungen und Drohungen — ganz wie bei Petrus (13, 40 vgl. 2, 19 ff.). Vergegenwärtigen wir uns die sonst bekannte Lehrweise des Paulus, so können wir nicht umhin, es auffallend zu finden, dass Paulus hier, wie Petrus im ersten Theil, allen Nachdruck legt auf die Auferstehung, nicht auf den Tod, ja dass er die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, wo nicht geradehin von der Auferstehung ableitet, doch mit der Messianität überhaupt, die ihm eben durch die Auferstehung bezeugt ist, in Zusammenhang bringt.«

Digitized by Google

glaubiger Jude, ein Pharisäer sei? Wie völlig in allen diesen Beziehungen der eigentliche Kern der Paulinischen Lehre in unserer Schrift nicht blos verschwiegen, sondern auch in judaistischem Sinn alterirt wird, liegt am Tage.

Was Paulus in den eben angeführten Stellen von sich behauptet, was Jakobus C. 21, 24 mit seiner Beistimmung von ihm aussagt, was selbst seine judäischen Gegner stillschweigend bekennen müssen (C. 28, 21 s. o.), dass er ein treuer Befolger des Gesetzes sei, das bestätigt nach der Darstellung der Apg. sein ganzes Verhalten. Fassen wir zunächst sein persönliches Benehmen in's Auge, so hat unser Verfasser nicht unterlassen, durch manche kleinere Züge hierauf aufmerksam zu machen. Dahin gehören vor Allem die wiederholten Reisen nach Jerusalem. Man pflegt diesen Reisen verschiedene anderweitige Zwecke unterzulegen, welche mit dem apostolischen Wirken des Paulus enger zusammenhängen. Allein wenn dieser C. 18, 21 selbst die lockende Gelegenheit zu einer erfolgreichen Wirksamkeit in Ephesus vorbeigehen lässt, nur weil er um jeden Preis das nächste Fest in Jerusalem zubringen will [1]), wo er ausser dem Festbesuche, nach dem Schweigen unserer Schrift zu schliessen, nicht das Geringste zu thun hat [2]), wenn er ebenso später, C. 19, 21, sich mitten unter seine ephesische Wirksamkeit hinein vornimmt, nach Jerusalem zu reisen, ohne dass einer bestimmten Veranlassung zu dieser Reise erwähnt wäre, wenn er sodann, C. 21, 6. 16, zwar das Passafest, an welchem ein frommer Jude nicht reisen mochte, noch in Philippi zubringt, dann aber an dem mehrjährigen Schauplatz seines Wirkens, den er nie mehr betreten sollte (V. 25), an Ephesus vorübereilt, nur um das Pfingstfest in Jerusalem nicht zu versäumen, wenn er, C. 24, 11. 17, mit dürren Worten sagt, er sei nach Jerusalem gekommen, um anzubeten und

1) *Δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα.* Ueber die Aechtheit dieser Worte s. Meyer.

2) V. 22: *Καὶ ἀνήχθη ἀπὸ τῆς Ἐφέσου· καὶ κατελθὼν εἰς Καισάρειαν, ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν.* Diese Worte, so unmittelbar an V. 21 angeknüpft, können doch nur den Eindruck machen, dass über den Zweck und Erfolg der Reise desshalb nichts weiter beigefügt ist, weil dieser eben nur der im 21. Vers bezeichnete war.

Digitized by Google

zu opfern, — wenn unsere Schrift so wiederholt und unverkennbar andeutet, wie sie jene Reisen verstanden wissen wolle, so werden auch wir dieselben in ihrem Sinn nicht anders auffassen dürfen, sondern unsere frühere Beistimmung (Nr. 5, Anf.) zu Schneckenburger's Bemerkungen über unsere Darstellung auch hier wiederholen müssen. Nun haben wir uns aber nicht allein davon überzeugt, dass Paulus bei seiner letzten Reise einen andern, von der Apg. verschwiegenen Zweck hatte, und nicht schon in Ephesus, wie sie es darstellt, zu derselben fest entschlossen gewesen sein kann, sondern wir wissen auch von unserer Untersuchung über das sog. Apostelconcil her, dass der Besuch in Jerusalem, welchen unser 11. Kapitel erzählt, dem Galaterbrief zufolge gar nicht stattgefunden haben kann. Nicht anders werden wir aber auch über die Reise des 18. Kapitels urtheilen können. Dass dieselbe im Galaterbrief nicht erwähnt wird, ist allerdings noch nicht entscheidend; es lässt sich nicht beweisen, dass Paulus alle jerusalemitischen Reisen, welche er bis zur Abfassung des Briefs gemacht hatte, sondern nur, dass er alle diejenigen aufzählen wollte, welche der entscheidenden Anerkennung seiner Selbstständigkeit durch die Jerusalemiten, C. 2, 1 ff. vorangiengen; möglich wäre auch, dass er im Sinn hatte, noch eine weitere Reise namhaft zu machen, aber über den Erörterungen des 2. Kapitels dieselbe aus den Augen verlor. Dagegen ist der Bericht der Apg. über jene Reise selbst von der Art, dass ihre Geschichtlichkeit zweifelhaft erscheinen muss. Der Zweck der Reise, ein jüdischer Festbesuch, stimmt mit der Denkweise des Apostels wenig zusammen; dass Paulus um dieses Zweckes willen den Wirkungskreis versäumt haben soll, der sich ihm in Ephesus eröffnete, zeigt zwar, wie viel ihm an jenem frommen Zwecke lag, ist aber ebendesshalb nicht sehr wahrscheinlich; was unsere Schrift von der Reise selbst erzählt, ist eben nur, dass Paulus dieselbe gemacht habe (denn auch der Aufenthalt in Antiochien und die Wanderung durch Galatien und Phrygien, V. 23, ergab sich hieraus von selbst). Und doch sollte man meinen, wenn sich der Apostel seiner umfangreichen Missionsthätigkeit entzog, um nach Jerusalem zu gehen, wenn er ein solches Opfer an Zeit und Mitteln brachte, so werde er diess nicht ohne einen bedeutenden Zweck und Erfolg gethan haben. Sehen wir nun überdiess aus dem Beispiel von C. 11, dass unser Verfasser fähig war,

Digitized by Google

aus dogmatischem Interesse eine Reise des Paulus nach Jerusalem zu fingiren, so spricht eine überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür, dass er diess auch im vorliegenden Falle gethan hat [1]).

Mit den Reisen des Apostels nach Jerusalem verbindet unsere Schrift auch einige weitere Beweise seiner jüdischen Frömmigkeit: auf der letzten derselben bringt er das oben besprochene Nasiräatsopfer dar, und vor der des 18. Kapitels löst er (V. 18) durch Abscheerung seines Haars ein Gelübde. Die letztere Stelle wird zwar, wie früher, so auch jetzt von Manchen [2]) nicht auf Paulus, sondern auf Aquila bezogen. Allein der einzige Grund, welchen man dafür anführen kann, dass in den Worten: *ὁ Παῦλος . . . ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν καὶ σὺν αὐτῷ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας, κειράμενος τὴν κεφαλὴν ἐν κεγχρεαῖς· εἶχε γὰρ εὐχήν* die sonst unschickliche Voranstellung der Priscilla vor ihrem Mann eben desshalb gewählt scheine, um das *κειράμενος* unmittelbar an sein Subjekt *Ἀκύλας* anknüpfen zu können — dieser Grund kann nichts beweisen: auch Röm. 16, 3. 2 Tim. 4, 19 steht Priscilla voran. Dagegen spricht für die Beziehung auf Paulus, einmal, dass man eine ausdrückliche Hinweisung auf Aquila etwa durch ein *οὗτος δὲ* vor *κειράμενος*, erwarten sollte, um die Apposition mit einem andern, als dem Hauptsubjekt des Satzes zu verbinden, und sodann, dass man nicht recht einsieht, was diese Bemerkung in Betreff des Aquila hier sollte. Schneckenburger glaubt, sie solle zur indirekten Rechtfertigung des Paulus gegen den Vorwurf dienen, als ob er die Juden Apostasie vom Gesetz lehre; aber diess scheint doch sehr gesucht. Wieseler beruhigt sich damit, dass wir die einzelnen Umstände der Haarschur nicht genau genug kennen, um beurtheilen zu können, ob dieselbe in gar keiner Beziehung zur Geschichte des Paulus stand, ob nicht z. B. durch die Vollziehung des Gelübdes seine Abreise verzögert wurde. Allein gerade weil uns die bisherige Erzählung von diesen Umständen gar nichts andeutet, musste der Schriftsteller seiner

1) Die Kürze, mit welcher die Apostelgeschichte unsere Reise behandelt, hat selbst den Zweifel veranlasst, ob sie überhaupt einen Besuch in Jerusalem berichten wolle; in dem *ἀναβάς* V. 22 liegt dieser jedoch ganz unverkennbar.

2) Meyer z. d. St. Schneckenburger S. 66. Wieseler, Chronol. d. Apg. S. 203 f.

Digitized by Google

Notiz, wenn sie nicht unverständlich und zwecklos sein sollte, irgend einen erläuternden Wink beifügen. An Paulus müsste nun freilich jenes Gelübde überraschen; selbst Meyer findet, es wäre sehr befremdend, den freisinnigen Mann so ganz ohne äusserlich gegebene höhere Tendenz sich in sinnlich jüdischer Votiv-Cärimonie freiwillig bewegen zu sehen; nie finde sich diess sonst bei ihm, so vielen Anlass zu Gelübden er auch gehabt hätte. So wie unsere Angabe lautet, können wir kaum an etwas Anderes denken, als an das Gelübde, sich bis zu einem gewissen Zeitpunkt, etwa bis zur Abfahrt von Korinth, das Haar wachsen zu lassen; diess wäre aber, wie Neander sich ausdrückt (S. 349), eine so „zwecklose Thorheit" gewesen, dass er es nicht einmal dem Aquila zutrauen will. Er nimmt daher an, Paulus habe sich bei irgend einem Anlass vorgenommen, seine Dankbarkeit gegen Gott im Tempel zu Jerusalem öffentlich auszusprechen; im Geiste christlicher Weisheit habe er kein Bedenken getragen sich hiebei der jüdischen Form der Gelübde anzuschliessen; bei der Abfahrt beginne er nun mit Vollziehung seines Gelübdes, indem er sich das Haar schneiden lasse, um es von da an bis zu der feierlichen Haarschur in Jerusalem wachsen zu lassen. Allein abgesehen davon, dass unsere Schrift von dieser Rücksichtnahme auf die Juden so wenig weiss, als von der Vollziehung des Gelübdes in Jerusalem: was ist mit jener Annahme gebessert? Wird das, was in Korinth eine zwecklose Thorheit gewesen wäre, dadurch, dass es in Jerusalem geschieht, zu einem Werk christlicher Weisheit? Müsste uns nicht vielmehr gerade dieses das Anstössigste sein, dass der Apostel vor den Juden und Judenchristen in Jerusalem in einer Rolle aufgetreten wäre, die seinem wahren Charakter gar nicht entsprochen hätte? denn er für seine Person bedurfte doch weder der Haarschur noch des Tempels, um Gott seinen Dank zu bezeugen; er konnte das Gelübde höchstens als eine gleichgültige Aeusserlichkeit betrachten, hätte aber durch seine Uebernahme Andern glauben gemacht, dass er ebenso, wie sie, einen Akt der Frömmigkeit darin sehe, dass er immer noch der gesetzliche Jude sei, der er früher gewesen war! Wäre diess nicht noch eine verwerflichere Heuchelei gewesen, als die, welche er selbst an Petrus so stark tadelt? Auch diess aber allerdings nur sofern es sich um den historischen Paulus handelt. An dem der Apg. kann das korinthische Ge-

Digitized by Google

lübde so wenig befremden, als das jerusalemische Nasiräatsopfer, und wenn Paulus dieses übernimmt, um zu zeigen, dass auch er treu am Gesetz halte, warum sollte er nicht auch ohne einen solchen Zweck, aus einfacher Gesetzesfrömmigkeit, bei Gelegenheit ein Gelübde gethan haben?

Wie mit dem Judenthum, so steht Paulus auch mit dem Judenchristenthum und der Metropole desselben in der Apostelgeschichte in einer Verbindung, welche wir in dieser Weise nicht für historisch halten können. Schon gleich nach seiner Bekehrung lässt ihn unsere Schrift nach Jerusalem gehen, und hier mit der Christengemeinde in den engsten Verkehr treten (9, 26 ff.), dass diese Reise erst drei Jahre nach seinem Uebertritt zum Christenthum stattfand, dass der Besuch in Jerusalem nur dem Petrus galt und nur 14 Tage dauerte, wird verschwiegen. Eine zweite Reise ebendahin erzählt das 11te, eine dritte das 15te, eine vierte das 18te Kapitel. Dass von diesen drei Reisen wahrscheinlich nur die mittlere geschichtlich ist, haben wir eben gesehen. Unser Verfasser unterlässt nicht, von jeder derselben eine freundliche Berührung mit der Urgemeinde zu berichten. Die erste bezweckt Ueberbringung einer milden Beisteuer: auf der zweiten erhält Paulus nicht blos für seine Amtsthätigkeit die volle Zustimmung der Jerusalemiten und ihrer Vorsteher, sondern auch persönlich die schmeichelhafteste Anerkennung (15, 26); von der dritten wird in dem äusserst kurzen Bericht 18, 22 wenigstens das ausdrücklich hervorgehoben, dass er sich mit der Gemeinde in Jerusalem begrüsst habe. Auch auf seiner letzten Reise wird der Heidenapostel hier freundlich aufgenommen (21, 20), so gross auch das Vorurtheil gegen ihn ist; welches aber überdiess sogleich durch das Zeugniss des Jakobus (21, 24) und den Bekenntnissakt des Paulus selbst glänzend widerlegt wird. Auch mit andern Männern des judenchristlichen Kreises finden wir Paulus in einer Berührung, die wir zwar nicht geradezu für unhistorisch erklären, deren Erwähnung wir aber um so weniger für absichtslos halten können, da zugleich sein Verhältniss zu Solchen, welche dort *personae ingratae* waren, verschwiegen wird: mit Ananias, dem gesetzesfrommen Israëliten (9, 10 ff. 22, 12), mit Agabus, dem Propheten aus Jerusalem (11, 27 f. 21, 10), mit Philippus und seinen weissagenden Töchtern (21, 8 f.), von deren Geltung

Digitized by Google

bei den Judaisten Papias (Eusebius, K.G. III, 39, 4), Polykrates (ebd. III, 31, 2. V, 24, 1), der Montanist Proklus (ebd. III, 31, 4) Zeugniss geben [1]). Dagegen wird jede Erinnerung an die bekannten feindseligen Berührungen mit dem Judenchristenthum vermieden. Titus, einer der treusten Gehülfen des Apostels, aber freilich ein Unbeschnittener, wird in der Schrift, welcher es doch an Anlass dazu in der That nicht fehlte, auch nicht Einmal genannt; von dem heftigen Kampf, welchen Paulus um seinetwillen in Jerusalem zu bestehen hatte, weiss sie nichts; des antiochenischen Auftritts mit Petrus geschieht mit keiner Silbe Erwähnung. Etwa weil diese Dinge und Personen dem Verfasser unbekannt waren? Sie könnten weder dem mehrjährigen Begleiter des Paulus verborgen geblieben sein, noch dem Späteren, welcher ohne Zweifel den Galaterbrief vor sich hatte, und auch ohne diesen von einem so gefeierten Manne, wie Titus, und von Vorfällen wissen musste, die im Streit der Partheien nothwendig oft und viel zur Sprache kamen. Das Schweigen unserer Schrift ist offenbar absichtlich: das Bild des *νόμον φυλάσσων* soll durch keinen fremdartigen Zug gestört werden.

Ist nun Paulus schon persönlich ein so treuer Anhänger des Judenthums, so lässt sich auch in seiner apostolischen Wirksamkeit keine gegnerische Stellung zu demselben erwarten, und so ist denn auch wirklich seine Opposition gegen den jüdischen Partikularismus und die Uebertragung des Gesetzes in's Christenthum in dem Bericht der Apostelgeschichte nicht allein abgestumpft, sondern geradezu in ihr Gegentheil verwandelt. Höchst bezeichnend ist in dieser Hinsicht zunächst die Erscheinung, welche Baur in seiner Abhandlung über den Römerbrief (jetzt im Paulus S. 362 ff.) gründlich nachgewiesen hat, dass Paulus der Apostelgeschichte zu-

1) Ueber die Identität unsers Philippus mit dem von der kleinasiatischen Tradition gefeierten s. o. 3. H. S. 373 f. Schneckenburger's Vermuthung (S. 161), dass Philippus und seine Familie für Lukas eine Hauptquelle seiner evangelischen und apostolischen Geschichte gewesen sein möge, steht und fällt mit der Authentie der Lukanischen Schriften; wenn aber derselbe in der Erwähnung der prophetischen Töchter eine Spur jenes Zusammenhangs findet, so liegt die nähere Erklärung in dem Ansehen, welches diese Jungfrauen unter den Judenchristen genossen.

Digitized by Google

folge nur gezwungen sich der Heidenmission zuwendet, und sich nirgends früher zur Verkündigung des Evangeliums an die Heiden berechtigt glaubt, als bis ihm die Juden die Thätigkeit unter ihnen unmöglich gemacht haben. Während Paulus selbst seine Berufung von Anfang an als Bestimmung zum Heidenapostel auffasst (Gott hat mir seinen Sohn geoffenbart, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν Gal. 1, 16), so tritt er in der Apostelgeschichte 9, 20 ff. zuerst in den jüdischen Synagogen zu Damaskus auf; die Reise nach Arabien (von der wir aber freilich nicht wissen, ob sie eine Missionsreise war) wird verschwiegen. Von Damaskus durch die Juden vertrieben erneuert er seine Versuche zur Bekehrung seiner Volksgenossen in Jerusalem und der Umgegend (9, 28 f.). Auch aus diesem Wirkungskreis verdrängen ihn nach der einen Darstellung (9, 29) jüdische Mordanschläge, nach der andern (22, 17 ff.) befiehlt ihm Christus in einer Vision, denselben zu verlassen, weil seine Predigt verschmäht werden werde; aber so gross ist seine Anhänglichkeit an die Judenmission, dass er sich zuerst sogar gegen die Worte des Herrn Einwendungen erlaubt [1]), und erst einem wiederholten bestimmten Befehl nachgiebt. Auch jetzt noch bedarf es neuer Offenbarungen, um den Apostel zum wirklichen Eintritt in sein Arbeitsfeld unter den Heiden zu bestimmen, und unser Verfasser versäumt nicht, wiederholt und geflissentlich darauf aufmerksam zu machen, dass der ausdrückliche Wille Gottes ihn demselben zugeführt habe (13, 2. 4.). Nichts destoweniger ist es nach allen diesen Vorgängen immer noch, als ob er sich in seinem Recht als Heidenapostel nicht ganz sicher fühlte; verkündigt er jetzt auch den Heiden das Evangelium, so wendet er sich doch überall, wo es möglich ist, zuerst an die Juden, und erst, wenn ihn diese verschmähen, an die Heiden; er spricht es als seinen ausdrücklichen Grundsatz aus, so zu handeln; und damit wir nicht daran zweifeln können, wie viel unserem Verfasser an der Durchführung dieses Grundsatzes liegt, geht er über die wichtigsten Missionsgebiete, wo er ihn nicht anbringen kann, mit flüchtigen Angaben oder mit Stillschweigen hinweg, um die Aufmerksamkeit des Lesers ausschliesslich bei solchen verweilen zu lassen, welche ihm zum Beleg dienen.

1) Nur so kann nämlich V. 19 f. verstanden werden.

Digitized by Google

Gleich beim ersten Auftreten des Paulus und Barnabas in Cypern (13, 5) wird bemerkt, sie haben das Wort Gottes verkündigt *ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν Ἰουδαίων*, auch Sergius Paulus, der Erstling ihrer Heidenmission, wird nur gleichsam neben her, durch den Sieg über einen jüdischen Goëten, gewonnen. Der nächste Schauplatz ihrer Wirksamkeit, von dem wir Näheres erfahren, ist die Synagoge in dem pisidischen Antiochien; als die Juden nicht auf sie hören wollen, wenden sie sich an die Heiden mit der ausdrücklichen Erklärung 13, 46: *ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν, . . ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.* Hätten also die Juden das Evangelium nicht verschmäht, so würden sie das Vorrecht des Volks Gottes geachtet, das messianische Heil den Heiden, für welche es ursprünglich nicht bestimmt ist, nicht angeboten haben. Diese haben daher allen Grund, sich des Verlaufs der Sache zu freuen (*ἀκούοντα δὲ τὰ ἔθνη ἔχαιρον καὶ ἐδόξαζον τὸν λόγον τοῦ κυρίου* V. 48). Auch auf der folgenden Station, in Ikonium, ist es die Synagoge, in welcher sie sprechen (14, 1); eine von den Juden ausgehende Verfolgung nöthigt sie zur Flucht nach Lystra und Derbe, und hier predigen sie nun freilich auch der heidnischen Bevölkerung, aber diess ist ja selbst nur eine Folge von der Feindseligkeit der ikonischen Juden. Sonst wird von keinem Punkt, welchen sie auf dieser ersten Reise berühren, Genaueres berichtet. — Das gleiche Schauspiel wiederholt sich auf der zweiten. Ueber die Stiftung der wichtigen Gemeinden in Galatien und Phrygien erfahren wir nichts, ohne Zweifel weil hier keine Gelegenheit war, von vorgängigen Verhandlungen mit den Juden zu berichten[1]); am ersten Ort, über welchen Ausführlicheres mitgetheilt wird, in Philippi, ist es die jüdische *προσευχή*, wo der Apostel an den Sabbathen Vorträge hält; die nächste Station ist Thessalonich *ὅπου ἦν ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων* (17, 1); Paulus spricht hier an drei Sabbathen vor Juden und Proselyten, bis ihn die Juden durch einen Volksaufstand vertreiben; er flieht nach Beröa, und sein erster Gang ist wieder *εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων* (17, 10); durch seine alten Feinde auch von hier verdrängt wandert er bis Athen, und selbst hier treffen wir ihn in der

1) S. Schneckenburger S. 102 ff.

Digitized by Google

Synagoge im Gespräch mit Juden und Judengenossen — dass er sich auch an Heiden gewandt habe, wird in den Worten: *διελέγετο ἐν τῇ ἀγορᾷ πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας* kaum bemerkbar angedeutet, und überdiess durch den Zorn des Apostels über die *πόλις κατείδωλος* noch besonders und in einer für den Juden gewiss unanstössigen Weise motivirt. Vor dem Areopag hält er nun allerdings eine Rede an eine heidnische Zuhörerschaft; aber ist es nicht, als ob der Verfasser ausdrücklich dem Verdacht vorbeugen wollte, als ob er diess von freien Stücken gethan habe, wenn er einen Vortrag, zu welchem Paulus in seinem apostolischen Beruf Anlass genug hatte, nur durch die unwahrscheinliche Gerichtsverhandlung (s. o.) zu motiviren weiss? Es folgt der längere Aufenthalt in Korinth. Paulus spricht hier jeden Sabbath in der Synagoge, und gewinnt *Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας* (unter welchen wir in diesem Zusammenhang nur *σεβόμενοι* verstehen können); nach der Ankunft des Silas und Timotheus strengt er sich noch mehr an *διαμαρτυρόμενος τοῖς Ἰουδαίοις τὸν Χριστόν*. Erst als die Juden ihn schmähen und zurückweisen, erklärt er, wie einst in Antiochien: *τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν· καθαρὸς ἐγώ, ἀπὸ τοῦ νῦν* (also vorher hätte er es sich nicht erlaubt) *εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι*, 18, 6. Trotz dieser Erfahrung in Korinth wiederholt sich derselbe Hergang in Ephesus: nachdem Paulus schon bei seiner ersten Anwesenheit daselbst die Synagoge besucht, und sie nur deshalb verlassen hat, weil ihn die Pflicht des Festbesuchs nach Jerusalem ruft, begiebt er sich bei seiner zweiten Ankunft sofort in die Synagoge und lehrt hier gegen drei Monate lang; erst die Widerspenstigkeit und die Schmähungen der Juden (19, 9) nöthigen ihn, ganz wie in Korinth, ein anderes Lokal und Publikum für seine Vorträge zu suchen. Selbst im letzten Moment seiner Missionsthätigkeit wird er diesem Verfahren nicht untreu: auch in Rom ist sein Erstes (28, 17), dass er die Häupter der Judenschaft zu sich bescheidet, und auch hier endet die Verhandlung mit der Erklärung: da das israëlitische Volk der messianischen Heilsbotschaft kein Gehör schenke, so bleibe nichts übrig, als sich mit derselben an die Heiden zu wenden. (28, 25 ff. *ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε* u. s. w. *Γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται.*) Kann man glauben, dass

Digitized by Google

Paulus wirklich bei der Verkündigung des Evangeliums nach diesen Grundsätzen verfahren ist? Mag man es immerhin wahrscheinlich finden, dass er den Anknüpfungspunkt gerne benützte, welchen die Synagoge auch seiner Wirksamkeit unter den Heiden darbot [1]), mag man sich darauf berufen, dass die ἀποστολὴ ἐθνῶν die Mission unter den Juden der Diaspora nicht ausschloss, was freilich schon der Eine Römerbrief beweisen würde: folgt daraus auch, dass er es als Grundsatz anerkennen konnte, sich nicht früher an die Heiden zu wenden, als bis ihm der Unglaube der Juden dazu das Recht gab, dass er Monate lang, wie in Ephesus und Korinth, aller Einwirkung auf die Heiden sich enthalten konnte, um ausschliesslich in der Synagoge zu lehren, bis ihm diese verschlossen wurde, dass er das Verfahren, welches ihm die Apostelgeschichte zuschreibt, so regelmässig befolgen konnte, wie er hier thut? Wenn hier strenggenommen kein einziger Fall berichtet wird, in dem er anders handelte, wenn er überdiess am Anfang, in der Mitte und am Schluss seiner Wirksamkeit Erklärungen, wie die oben angeführten, mit allem Nachdruck wiederholt, was anders kann der Leser glauben, als dass er überall, wo es die Umstände irgend erlaubten, jenem Grundsatz gefolgt sei? Kann er aber das wirklich gethan, kann er, welcher sich von Anfang an zum ἀπόστολος ἀκροβυστίας berufen wusste, sich so, wie unsere Schrift berichtet, gesträubt haben, diesen Beruf auch wirklich anzutreten, kann er die Evangelisation der Heiden von dem Unglauben der Juden abhängig gemacht haben? Wir müssten diese Frage verneinen, auch wenn uns die Erzählungen, auf welche sich die Schilderung unserer Schrift stützt, im Uebrigen fester ständen, als diess allen unsern bisherigen Untersuchungen zufolge bei vielen derselben der Fall ist. Von der apostolischen Thätigkeit des Paulus erhalten wir aber allerdings schon dadurch ein Bild, welches mit seinem beglaubigten Charakter wenig übereinstimmt.

Wie der Apostel in dieser Beziehung das theokratische Privilegium des israëlitischen Volks bis zur Hintansetzung der Heiden festhält, so lässt ihn die Apostelgeschichte auch am mosaischen Gesetz nicht allein für seine Person, sondern bis zu einem gewissen Grade auch in Beziehung auf die von ihm Bekehrten festhalten. Wird

1) Schneckenburger S. 79 ff., Klinc Stud. und Krit. 1837, 2, 305 f.

Digitized by Google

ihm auch im 15. Kapitel von der Urgemeinde die Befreiung der Heidenchristen von der Beschneidung zugestanden, so werden sie dafür an die sog. noachischen Gebote gebunden; die Judenchristen aber sollen nach wie vor dem Gesetz und der Beschneidung unterworfen sein. Diesen Grundsätzen hätte Paulus der Apostelgeschichte zufolge mit solcher Gewissenhaftigkeit nachgelebt, dass nur die Verläumdung ihn beschuldigen konnte, die Judenchristen von Gesetz und Beschneidung abwendig zu machen (21, 21 ff.), und auch wo der Einzelne dem israëlitischen Volke seiner Abstammung nach nur entfernter angehörte, wie Timotheus, nahm er doch gerne die Rücksicht auf seine Volksgenossen, selbst einem solchen die Weihe der Beschneidung zu ertheilen. Was von der Geschichtlichkeit dieser Angaben zu halten ist, haben wir bereits untersucht; nur um so deutlicher erhellt aber die Wichtigkeit, welche sie für den Verfasser unserer Schrift haben, wenn dieser dem geschichtlichen Thatbestand in einer so offenkundigen Sache Trotz zu bieten nöthig fand, um das Bild des Apostels, wie es ihm vorschwebt, durchzuführen.

Dass nun eine solche Thätigkeit von Seiten der Judenchristen keinen bedeutenden Widerstand zu erfahren hatte, kann nicht auffallen. Was hätten sie denn durch dieselbe verloren, in welchem ihrer Rechte, in welcher von ihren Ueberzeugungen wären sie gekränkt worden? Höchstens unbegründetes Vorurtheil hätte sie gegen den Heidenapostel einnehmen können; aber einen so allgemeinen und hartnäckigen Widerspruch, wie ihn uns die Paulinischen Briefe zeigen, hatte dieser Paulus nicht zu erwarten. Weiter geht denn auch wirklich die Opposition gegen ihn nicht, welcher wir in der Apg. begegnen. Wohl hat der Apostel auch hier mit dem Vorurtheil der Judenchristen in Jerusalem zu schaffen (21, 20 ff.); aber wie wenig hat doch dieses schnell widerlegte üble Gerücht auf sich, wenn wir die unausgesetzten Kämpfe mit dem Judaismus damit vergleichen, welche uns die Paulinischen Briefe vermuthen lassen! Wie so gar nichts weiss doch unsere Schrift von den Partheiungen in Korinth und den Leiden, die dem Apostel durch sie bereitet wurden, von seinen galatischen, seinen ephesinischen Gegnern! wie wenig lässt sie uns ahnen, dass er auch in Rom mit einer Parthei zu streiten hatte, deren Anhänglichkeit an's Judenthum Paulus selbst ebenso, wie ihre Vorurtheile gegen sein Christenthum in dem Briefe, wel-

Digitized by Google

chen er zur Beschwichtigung dieser Vorurtheile geschrieben hat, deutlich genug durchblicken lässt! Warum dieses gänzliche Schweigen von den Vorfällen, welche einen Blick in die Differenzen zwischen dem Heidenapostel und der Urgemeinde thun liessen, wie der Vorgang in Antiochien und der Streit um die Beschneidung des Titus? warum selbst von dem Zweck der letzten jerusalemitischen Reise kein Wort? etwa nur, weil der Verfasser die Kollekte schon für's 11. Kapitel verwendet hatte, oder auch weil diese Kollekte daran erinnerte, dass ein Zwiespalt zwischen Heiden- und Judenchristen zu heben war, zu dessen Versöhnung eben jene Liebesgabe dienen sollte? Warum kein Wink über den Zustand der römischen Gemeinde, überhaupt keine Erwähnung derselben ausser aus Anlass des freundlichen Empfangs, der dem Paulus vor seiner Ankunft in Rom wird? Alles was auf einen Partheigegensatz innerhalb der Christengemeinden hindeutet, ist in unserer Schrift auf's Sorgfältigste verwischt, und nur so viel davon übriggelassen, als schlechterdings unentbehrlich war, um den irenischen Entscheidungen, welche sie mittheilt, nicht allen Anlass zu nehmen. „Nirgends — bemerkt Schneckenburger in seiner trefflichen Auseinandersetzung dieses Punkts, S. 100 — während seiner ganzen apostolischen Wirksamkeit erfährt Paulus nach der Apostelgeschichte judaistische Anfeindungen, nachdem einmal die antiochenischen Zwistigkeiten, welche noch gar nicht ihn besonders betreffen, sondern noch vor seiner eigentlichen und selbständigen Apostelwirksamkeit ausgebrochen waren, beigelegt, und die den Heidenchristen Anerkennung gewährenden Beschlüsse der Apostel und der jerusalemitischen Urgemeinde gefasst sind.“ „Nur die unglaubigen Juden sind es (in Jerusalem), die ihn hassen und überfallen. Nur Juden sind es, die ihm auch im Auslande überall nachstellen: so zu Korinth (20, 3), zu Ephesus (19, 33. 9), in den macedonischen (17, 5. 13) und lykaonischen Städten (14, 3. 13). Widersprechende, seine Lehre verdächtigende und verfälschende Irrlehrer hat er noch nirgends getroffen, sondern sieht ihr Aufkommen erst nach seinem Abgange voraus (20, 29 f.). Wie reimt sich diess mit den galatischen Pseudoaposteln, den korinthischen Antipaulinern zusammen? Offenbar hat Lukas nicht blos die eine und andere Thatsache in der Geschichte Pauli, sondern gerade diejenigen übergangen, welche sich auf die fortdauernde

Digitized by Google

Spaltung in den christlichen Gemeinden zwischen Judaisten und Heidenchristen bezogen, welche den Paulus im Konflikt mit den Erstgenannten darstellten.“ So rundet sich das Bild des Apostels, welches unsere Schrift giebt, auch in dieser Beziehung zur Einstimmigkeit mit sich selbst ab: seinem Verhalten gegen die judenchristliche Parthei entspricht ihr Verhalten gegen ihn, ein eigentlicher Partheigegensatz ist gar nicht vorhanden, nur die ungläubigen Juden sind die gemeinsamen Gegner des Christenthums.

Je weniger wir aber in dieser Darstellung ein treues Bild der geschichtlichen Wirklichkeit erkennen konnten, je mehr sich uns andererseits ein Einblick in den innern Zusammenhang der einzelnen Züge eröffnet, aus welchen dieses Bild zusammengesetzt ist, um so unabweisbarer dringt sich uns auch die Aufgabe auf, die leitenden Gesichtspunkte aufzusuchen, durch welche diese Schilderung bestimmt ist. Hiemit hat sich unser dritter Artikel zu beschäftigen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google